ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 19

CAPÍTULO I
LA TRIPLE ACTIVIDAD VITAL HUMANA 25

CAPÍTULO II
EL BIEN HUMANO. LA FINALIDAD 33

1. El bien 33
   - 1a) El ente bueno y verdadero 33
   - 1b) El bien como fin y perfección 35
   - 1c) División del bien trascendental 38
   - 1d) Especie, Modo, Orden 43
2. La finalidad 46
   - 2a) Noción de fin. El fin como causa 46
   - 2b) La finalidad propia del hombre: El fin último 51
3. La felicidad 51

CAPÍTULO III
LA LEY 67

1. Concepto de ley 67
2. Ley y naturaleza 81
3. Ley y razón 84
4. Ley y felicidad 88
5. Ley y deber 90
6 Ley y libertad 93

CAPÍTULO IV
LA NATURALEZA HUMANA 97

1. Racionalidad y libertad 97
2. Las facultades humanas 98
   2a) El entendimiento 98
   2b) La voluntad 103
      2b.1) La voluntad buena 117
   2c) Relación entendimiento-voluntad 122
   2d) Apetito inferior o sensitivo 131
      2d.1) Los actos del apetito sensitivo: Las Pasiones 133

CAPÍTULO V
LA VIRTUD 139

1. Disposición y hábito 139
2. Naturaleza de la virtud 144
3. Virtud y justo medio 151
4. Sujeto de la virtud 158
   4a) Virtudes intelectuales (dianoéticas) 160
   4b) Virtudes morales (éticas) 165
5. Causa (adquisición) de la virtud 172
6. Sindéresis, prudencia y virtud moral 177
7. Virtud y felicidad 179

CAPÍTULO VI
EL CONOCIMIENTO DE LO MORAL 185

1. La praxis humana 185
2. Naturaleza de los actos humanos 186
   2a) Objeto material de la ética: El acto de la voluntad 187
      2a.1) Lo voluntario 187
      2a.2) Influencias en el acto voluntario. (violencia, ignorancia, temor y pasión) 189
      2a.3) Actos de la voluntad 196
         2a.3.1) LaVolición 198
         2a.3.2) La Fruición 203
         2a.3.3) La Intención 204
      2a.4) Análisis del acto voluntario 206
         2a.4.1) La Elección 207
         2a.4.2) La Deliberación 209
         2a.4.3) El Consenso 211
         2a.4.4) Usar 212
         2a.4.5) El imperio 213
   2b) Objeto formal de la voluntad 214
      2b.1) Especificación del acto moral 214
      2b.2) Acto interior de la voluntad 219
      2b.3) Acto exterior de la voluntad 220
3. El juicio de la conciencia 222

CAPÍTULO VII
LA PRUDENCIA 235

1. La prudencia: Virtud intelectual 226
2. Partes de la prudencia 231
   2a) División "integralis" 232
   2b) División "subiectiva" 235
   2c) División "potentialis" 236

CAPÍTULO VIII
LA JUSTICIA 241

1. La justicia: Virtud moral 241
2. La justicia particular 245
3. Justicia general o legal 246

CAPÍTULO IX
LA AMISTAD 249

1. La amistad basada en la igualdad 249
   1a) Amistad por interés y amistad por placer ... 250
   1b) Amistad perfecta 250
2. La amistad basada en la superioridad 258
   2a) La caridad: amor de amistad hacia Dios 258

CAPÍTULO X
CONCLUSIÓN: BIEN HUMANO Y MORALIDAD 263

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

EN: Ética a Nicómaco
EE: Ética a Eudemo
Pol.: Política
Met.: Metafísica
Cat.: Categorías
S.Th.: Summa Theologica
C.G.: Summa contra gentes
Q.D.: Quaestiones Disputatae
In Ethic.: In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio
In Peri Herm.: In Peri Hermeneias Aristotelis expositio
In De Anima: In Aristotelis Librum de Anima Commentarium
Scrip. Sup. Libr. Sent.: Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi
FMC (Gr.): Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)
CRP (KpV): Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)
DD (MS): Principios metafísicos de la doctrina del derecho (1ª parte de Die Metaphysik der Sitten)

DV (MS): Principios metafísicos de la doctrina de la virtud (2ª parte de Die Metaphysik der Sitten)
Antr. (Anthropologie): Antropología (Anthropologie in pragmatischen Hinsicht)
CJ (KU): Crítica del juicio (Kritik der Urteilskraft)
Rel. (Religion): La religión dentro de los límites de la razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)

Los subrayados de las citas de Kant pertenecen a los términos que el propio autor destaca. Asimismo en tales citas se hace constar la página de la edición francesa o española seguida de la que corresponde a la edición de la Akademie.

PRÓLOGO

LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA SOBRE EL FUNDAMENTO DEL ORDEN MORAL

En nuestro mundo contemporáneo podríamos sorprendernos al constatar algo así como un desconcertante funambulismo. El lenguaje acerca de la educación, las consignas y exhortaciones sobre la investigación científica, o la creación artística, los tópicos más generalizados referentes a la profesionalidad, las orientaciones y llamamientos que definen y caracterizan la actividad política, están no sólo saturados de expresiones de exigencia y con frecuencia de críticas éticas, sino que parecen surgir, incluso en su frecuente vaciedad y "publicidad", de una carga y atmósfera que podríamos describir como "electrizada" por la eticidad. En este ambiente es tan frecuente el contraste entre la "letra" y el "espíritu", que quien tuviese deber y responsabilidad de emitir juicios morales sobre sus contemporáneos, se sentiría llevado probablemente a afirmar que un nuevo fariseísmo hu-

INTRODUCCIÓN

Es cada vez más frecuente en nuestra vida diaria el empleo del término "ético" o "moral" para calificar hechos, acciones o deberes, bien sea designando un conjunto de valores hacia los cuales se nos pide reconocimiento y respeto, o bien, en un sentido menos positivo, para aludir a un conjunto rígido de leyes que, imponiéndosenos desde el exterior, se enfrentan a nuestra libertad.

Las diversas formas de entender el "hecho moral" conducen al interés especulativo por la investigación del fundamento en que se basan las leyes morales; sólo una rigurosa fundamentación de la obligatoriedad de esas leyes puede explicar el verdadero sentido de la moralidad, y con él, la implicación personal de cada hombre. Con esto, no se pretende afirmar que la mayoría de personas necesite de este fundamento para entender la esencia de la moral que correctamente aplica, y en esto damos la razón a Kant cuando dice "que no hace falta ni ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y bueno y hasta sabio y virtuoso"[1], pero nos alejamos de la postura kantiana en cuanto planteamos el fundamento por el que suele regirse el sentido común

1. FMC, p.44; Gr, AK, p.404.

BIEN HUMANO Y MORALIDAD

CAPÍTULO I

LA TRIPLE ACTIVIDAD VITAL HUMANA

El hombre posee, siguiendo la división realizada por Aristóteles, una triple actividad vital: contemplativa (θεώρεῖν), práctica (πραττειν) y poética (ποιειν) que podemos diferenciar ateniéndonos a las características de finalidad e interioridad que presentan las acciones que las caracterizan. En el libro IX de la Metafísica[1], Aristóteles distingue dos clases de procesos en el hombre, los llamados actos (ἐνέργεια), y los denominados movimientos (κίνήσεις). Cualquier proceso u operación es llamado con propiedad *acto* cuando permanece en el agente que lo lleva a cabo, cuya finalidad no es otra que la de ejecutar ese proceso que llamamos acto o acto (πρᾶξις) por él mismo, sin finalidad ulterior. Sirvan como ejemplo las operaciones de ver, pensar o comprender. La acto es, pues, "aquella en la que se da el fin"[2].

Se denominan también actos, pero de una forma impropia, aquellas operaciones cuya finalidad es externa al propio proceso

1. Met. IX, 6, 1048b 20 ss.; 8, 1050a 20 ss.
2. Met. IX, 6, 1048b 22-23

operacional, es decir, que su realización va encaminada a un resultado de producción (ποίησις)[3], a un ἔργον [4] que se distingue del proceso que lo lleva a cabo. Este tipo de operaciones recibe el nombre de "acciones de producción" (ποιήσεως), como por ejemplo, construir:

> "La producción tiene un fin diferente de ella misma, la acto no lo tiene; pues es el bien obrar mismo lo que es fin"[5]

El orden o vertiente práctica del comportamiento humano está caracterizado por dos tipos de operaciones: el obrar (πράττειν), que da como resultado los actos o acciones (πρᾶξεις), y el hacer (ποιειν), cuyo efecto son las obras (ἔργουν) externas o producciones (ποιησεως). Ambas actividades pertenecen al ámbito práctico, pero están claramente diferenciadas:

> "Como la producción y la acto son cosas distintas, se sigue necesariamente que el arte que tiene por objeto la producción no tiene por objeto la acto".[6]

El comienzo de la EN da cuenta de estas dos actividades:

> "Todo arte y toda investigación, y del mismo modo toda acto y elección parecen tender a algún bien; por eso se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden".[7]

3. Los términos γένεσις o κίνησις indican también esa acción transitiva del proceso productivo que culmina en un ἔργον externo.
4. EE II, 1, 1219a 13-19 aclara dos significados del término ἔργον: la acción misma y el producto resultante de cualquier proceso.
5. EN VI, 5, 1140b 6-7; In Ethic. L.VI, l.4, 1167. También en: EN I, 1, 1094a 3-6; Met. XI, 7, 1064a 11-15.
6. EN VI, 4, 1140a 16-17, y 1-5; In Ethic. L.V, l.3, 1158.
7. EN I, 1, 1094a 1-3: In Ethic. L. I, l.1, 1-2.

donde Τέχνη–μέθοδος indican la actividad poiética en su calidad de arte-ciencia (τέχνη) y método para realizarla (μέθοδος); y πρᾶξις-προαίρεσις, la actividad práctica del obrar o campo de la moralidad. El término προαιρεσις matizaría sobre el de πρᾶξις su especial carácter de intencionalidad.[8]

Diferenciada de estas dos actividades aparece la contemplativa (θέωρεῖν) o teorética, cuya finalidad, inmanente al sujeto, es la de conocer:

> "La actividad del intelecto se distingue, según todos consideran, por la seria aplicación que supone, habiéndose por otra parte entendido que es una actividad contemplativa si no tiende a ningún fin distinto de ella misma...".[9]

Las tres actividades difieren en el fin al que se encaminan, sin embargo, la interioridad de éste acerca la actividad contemplativa a la práctica, alejándola de la actividad poiética[10]. No obstante, el ámbito de la acto aparece "contrapuesto" al de la contemplación, en cuanto nos situamos en la consideración de cuál sea la capacidad, objeto, medio y virtud propios de estas actividades; tanto es así, que la problemática relación entre ambas ha hecho que algunos comentadores de Aristóteles como Jaeger, Le Senne o Robin[11] consideren incompatible la plena entrega a los dos géneros de vida, o crean, al menos, que Aristóteles no demuestra su compatibilidad.

8. Discusiones sobre este planteamiento, vid. GAUTHIER, R.A. y JOLIF, J.I., *Aristote. L'Étique à Nicomaque*; T.II (1), Louvain, Nauwelaerts, 1970², p.3 ss.
9. En X, 7, 1177B 19-21; In Ethic. L.X, l.11, 2098-2104.
10. EE I, 5, 1216b 17-18: "el fin de las ciencias productivas es algo distinto de la ciencia y el conocimiento".
11. Para un estudio detallado del tema, vid. MONCHO PASCUAL, J.R., *La unidad de la vida moral según Aristóteles*; Valencia, 1972, cap. VII, p.269 ss.

Sin necesidad de remontarnos al *Protréptico* -obra de marcado carácter platónico según Jaeger[12] -que pertenece a las primeras obras del autor, se encuentran en otras posteriores notables pasajes donde se pone de relieve la primacía de la actividad contemplativa sobre la práctica. La razón de esta supremacía se la confiere la facultad humana con que se ejecuta, el entendimiento, "lo más propio de cada uno por naturaleza y, por ello, lo más excelente"[13] que se ocupa del objeto superior[14], motivo por el que la ciencia de ese objeto será también la mejor[15]. Además, la actividad contemplativa comporta una autarquía, una continuidad, y un amor a la propia actividad, que hacen del hombre contemplativo un hombre auténticamente feliz[16].

> "(...) esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es, entre todas las cosas que están en nosotros y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además es la más continua (...) Además, la autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la vida contemplativa (...). Parece que es la única actividad que se ama por sí misma, pues nada se obtiene de ella aparte de la contemplación..."[17]

Si esta actividad contemplativa es prioritaria, superior, ¿qué papel puede jugar en sí misma y con relación a ella la actividad práctica? En sí misma, la actividad práctica sigue en perfección a la contemplativa[18] y le sirve de base, posibilitándola. La justa

12. MONAN, J.D., La connaissance morale dans le *Protreptique* d'Aristote, en *Revue Philos. de Louvain*, 58 (1960), p. 180 ss.
13. EN X, 7, .1178a 5-6; In Ethic. L.X, l.11, 2109.
14. Ibid. 1177b 30-31; ibid. L.X, 1. 11, 2106.
15. Met. XI, 7, 1064b 1-6.
16. EN X, 7, 1178a 5-8; In Ethic. L.X, l.11, 2109-10.
17. EN X, 7, 1177a 19 ss.; In Ethic.L.X, l.10, 2087 ss. tambien en: EN X, 7, 1177a 30 ss.; 8, 1178b 22-23; VI, 13, 1145a 7-9: Met. I, 2, 982b 10-28; VI, 2, 1026a 19-24; XI, 7, 1064b 1-6.
18. EN X, 8, 1178a 9-13; In Ethic.L.X, l.12, 2111.

regularización de la actividad práctica hace posible la actividad contemplativa. La expresión βίος πρακτικός encierra la conjunción de la praxis y la teoría, haciendo de la actividad teorética la más alta expresión de la actividad práctica:

> "(...) La vida práctica será la mejor (...) Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros como algunos piensan, ni el pensamiento es práctico únicamente cuando se ejercita en vista de los resultados que se obtienen de la actuación, si no que lo son mucho más la contemplación y la meditación..."[19]

La supremacía de la actividad contemplativa no menoscaba la importancia de la actividad práctica, no se contrapone a ella, antes bien, la presupone como imprescindible para que se dé la actividad de aquello que en el hombre hay de más "divino"[20]. La contemplación y la acto se necesitan, porque el sabio (hombre contemplativo) continúa siendo hombre (hombre práctico).

No hay que suponer una evolución sin más desde el *Protréptico* a las éticas, sino una confirmación en las obras morales de Aristóteles, de la prioridad del pensamiento sobre la acto:

> "Pero (la φρόνησις) no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud, en efecto, no se sirve de ella sino que ve el modo de producirla. Da órdenes (φρόνησις), por tanto, en vista a aquélla (σοφία), pero no a aquélla (σοφία)"[21].

19. Pol. IV, 3, 1325b 16-21 (según la ordenación de Bekker; en la realizada por Jaeger corresponde al libro VII).
20. EN X, 7, 1177b 30-33; In Ethic. L.X, l.11, 2109.
21. EN VI, 13, 1145a 6-9; In Ethic. L.VI, l.11, 1290.

La misma relación que se establece entre medicina-salud se da entre φρόνησις-σοφία; la primera está ordenada a la segunda, o lo que es lo mismo, la operación práctica -ámbito de la φρονησις pese a ser una virtud intelectual -posibilita la operación contemplativa[22]. La prudencia tiene en cuenta la contemplación a la hora de elegir los medios, de forma que aquélla influye en la praxis en cuanto ésta la presupone. Moncho Pascual[23] establece una conexión entre el conocimiento moral y la σοφια por medio de las nociones de νοῦς y θεός. La σοφία, entendida en sentido estricto, como teología, interviene en el conocimiento moral, si tenemos en cuenta que sólo ella puede encontrar el "fundamento absoluto de los valores". Los valores morales hacen referencia a un bien más fundamental que los justifica, el νους, pero éste y su actividad no son sino una semejanza de Dios, bien absoluto del universo al que nos acercamos por la actividad contemplativa. Teniendo la σοφια por objeto a Dios, será esta ciencia la que nos ofrezca una justificación última de los valores. Los elementos de esta observación están dados en Aristóteles, si bien, reconoce Moncho Pascual, esta cuestión no se encuentra elaborada ni intencional ni sistemáticamente en Aristóteles.

22. RAVAISSON, M., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*; Paris, J. Vrin, 1913, p. 72-73: "C'est que l'on connaît le mieux c'est le mieux, c'est qu'on a fait: la science poiétique doit être le premier sujet de notre étude. La science pratique exige une maturité et une réflexion supérieure; mais elle est plus facile et plus claire encore que la spéculation, où l'obscurité augmente à raison de la profondeur. Poiétique, pratique, speculative, voilà donc l'ordre chronologique. Mais d'un autre côte la science poiétique a son principe dans la science pratique: car l'art se propose un but, un fin, et la science pratique est la science des fins. A son tour, la pratique détermine le but, c'est d'abord la pensé qui le conçoit. De la sorte, la science spéculative est la première dans l'ordre scientifique, la pratique vient ensuite, et au dernier rang la poiétique. L'ordre logique et l'ordre chronologique sont donc ici en sens contraire l'un de l'autre".

23. Op. cit. p. 311-12.

Por todo ello, es necesario el análisis y estudio del campo práctico o de la moralidad en el obrar humano, con el significado, sentido y fundamento que el término Bien adquiere a la luz de una ética que se asienta en la contemplación[24]. Lo moral en sí mismo, su relación con lo teorético. Lo teorético como fundamento de lo moral.

24. Ibid. p. 312: "Pero como la vida moral tiene su fin en la contemplación, ella tiende por sí misma a la contemplación para encontrar en ella la plenitud. Hay, pues, entre ellas una perfecta continuidad que hace que el conocimiento moral tienda por sí mismo a buscar su justificación última en y gracias a la contemplación".

CAPÍTULO II.

EL BIEN HUMANO. LA FINALIDAD

1. EL BIEN

1a) *El ente bueno y verdadero*

El ente es, existe poseyendo una forma que lo caracteriza en su grado de perfección; por el hecho de tener una actualidad es, en cierto modo, perfecto: "Naturalmente, el bien de cada uno es su acto y su perfección. Un ser obra precisamente en cuanto está en acto"[1]. El entendimiento concibe el ente como verdadero en el orden conceptual, y de la reflexión de su entidad surge el movimiento de apetencia en la voluntad que a él se inclina. Verdadero es el ser no en sí, sino con respecto al entendimiento. Bueno es el ser en sí mismo y por eso la voluntad tiende a él[2]. Un

1. C.G. I, 37. "Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est".

2. DERISI, O.N., *Los fundamentos ontológicos del orden moral*; Madrid, CSIC, 1969[3], p. 24.

doble aspecto del ente uno; verdadero para el entendimiento que lo entiende, orden conceptual, bueno para la voluntad que lo apetece, orden práctico:

> "(...) bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, pero difieren sólo según el concepto (...). El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible"[3].

Pero la consideración conceptual precede necesariamente a la práctica. En tanto conocido, es el ente apetecido por la voluntad, pero no antes. Nadie puede querer aquello que desconoce; la valoración de todo ente como bueno, no dice sólo que éste es apetecible, sino que enuncia primeramente su actualidad, su perfección; sin la constatación de esa realidad sería imposible "ver" el ente como bueno, apetecible. Se afirma el ser del ente, que por ser, es perfecto, y nuestra aprehensión manifiesta su ser apetecible.

El ente es, y en cuanto es querido por su ser, es bueno:

> "(...) todo ser en la medida que es, es bueno. Todo ser, en cuanto es ser, está en acto, y es de algún modo perfecto: porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y bueno (...). De donde se sigue que todo ser, en cuanto tal, es bueno".[4]

3. S.Th. I, q.5, a.1. "(...) bonum et ens sunt idem secundum rem: sed differunt secundum rationem tantum (...) Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile...".

4. S.Th. I, q.5, a.3. "(...) quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, inquantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni (...) Unde sequitur omne ens, inquantum huiusmodi, bonum esse".

De la misma forma que lo verdadero, en cuanto pensado, parte de lo pensado como verdad existente, la apetibilidad supone la previa concepción, conocimiento de aquello apetecido como bueno, sin cuyo conocimiento la apetencia sería imposible. Antes ha de ser considerado el ente como verdadero por el entendimiento, que como bueno por la voluntad[5]. Porque el ser es bueno en cuanto concebido como verdadero, puede afirmar Aristóteles que "bien es lo mismo que rectamente, y rectamente quiere decir de acuerdo con la verdad"[6].

La praxis humana halla de este modo su fundamento en la actividad especulativa. El primado del ente verdadero explica que sea apetecible como bueno porque se comprende su esencia como perfectiva de aquél que lo apetece.

La posición inversa nos conduciría, en el terreno de la ética, a la imposibilidad de fundamentar la apetencia de un bien en algo que no fuese su mera utilidad o conveniencia, y en el campo de la gnoseología, a considerar la verdad, lo verdadero, en función de lo útil o conveniente, pues lo bueno sería lo verdadero. Ambas posiciones han tenido sus representantes en las concepciones utilitaristas, pragmáticas, y en filosofías de tendencia relativista.

1b) *El bien como fin y perfección*

Es bueno aquello elegible por sí mismo, a lo que todas las cosas tienden como a su fin[7]. El bien es el término de aspiración que se desea por sí y en sí mismo,[8] en razón de lo cual nos ser-

5. S.Th. I, q.16, a.4.

6. En VI, 10, 1143a 23-24; In Ethic. L.VI, l.9, 1244.

7. EN I, 1, 1094a 1-3; In Ethic. L.1, l.1, 1. También en: Ret. I, 6, 1362a 23-24; Pol. I, 1, 1253a 2-3.

8. Ret. I, 7, 1363b 12-14.

vimos de otras cosas a modo de medios[9]. De esta forma el bien se identifica con el fin, sea el bien aparente o real (en sí)[10]; fin y bien son convertibles:

> "(...) el Bien es lo que todos apetecen, y esto tiene razón de fin; es evidente que el bien tiene razón de fin. Pero el concepto de bien presupone el concepto de causa eficiente y el concepto de causa formal"[11].

hay entre ellos una distinción de razón fundada en la realidad. Cada individuo posee en sí mismo, en cuanto está en acto, unas perfecciones determinadas[12] que, al no darse en él absolutamente, le convierten en un ser capaz de perfectibilidad. Sin esta dimensión que hace posible un perfeccionamiento en lo humano, el bien no sería apetecido como fin. El hombre sería perfecto en su ser, pero no capaz de una perfección mayor a través de la tendencia a un bien que se sitúa fuera de él. La razón de que el "ser conocido" sea querido como bueno, perfectible para mi ser, está en la capacidad que tiene mi naturaleza de perfeccionamiento, de actualizar aquello que potencialmente ya poseo[13]. En otras palabras, el ente no puede aspirar al fin más que considerándolo perfectivo de su ser, razón que a su vez hace el fin apetecible[14]:

9. Ret. I, 6, 1362b 21-23.
10. Met. V, 2, 1013b 28-29.
11. S.Th. I, q.5, a.4. "(...) cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni praesupponit rationem causae efficientis et rationem causae formalis".
12. S.Th. I, q.20, a.2.
13. Por eso el fin es el acto en vista del cual existe la potencia: Met. IX, 8, 1050a 9-10.
14. OLLÉ-LAPRUNE, L., *Essai sur la morale d'Aristote;* Paris, Scientia Verlag Aalen, reimp. 1979, p.122: "La fin de l'être naturel, c'est son achèvement complet, sa perfection, et en quelque sorte sa pleine maturité. Il suit de là que la fin et le bien sont la même chose. L'être est bon quand il a tout ce qu'il est dans sa nature d'avoir; or quand il est achevé, parfait, ou qu'il est parvenu a sa fin".
15. Q.D. De Veritate, q.21, a.6. "Respectus autem qui importatur nomine boni, est habitudo perfectivi, secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem".
16. EN I, 7, 1098a 5-18; In Ethic. L.I, l.10, 128.

> La "alteridad" que conlleva el nombre de bien, es una constitución perfectiva, según que algo nace para perfeccionar no sólo según el concepto de especie, sino según el "esse" que tiene en las cosas, de este modo el fin perfecciona los medios"[15].

El bien ontológico designa la faceta amable del ente, deseable por el grado de perfección que su ser entraña. El bien moral, en cambio, indica que algo es bueno en un cierto orden especial, el orden de la realización del ser humano. Toda cosa es ontológicamente buena, pero sólo es moralmente buena si contribuye a la perfección del propio sujeto. El bien moral se constituye así en un analogado particular del primer analogado que es el bien ontológico.

Por medio del recto obrar el hombre va perfeccionando su ser, va alcanzando el fin que es el bien de su naturaleza, bien moral. Para Aristóteles, la función primigenia del hombre es la que ha de marcar la línea de su obrar, de su perfección; la razón se convierte en directriz del desarrollo perfectivo a condición de que sea recta[16], es decir, conforme con la naturaleza humana. De ésta surge la inclinación al bien necesario para su total realización, que la razón conoce y sigue si es recta. La valoración de un acto, bueno o malo, viene de esta forma determinada por su contribución a la perfección o degradación de la naturaleza humana. La persona conoce sus fines, aunque pueda no seguirlos, sabe de la existencia de un orden natural al que se debe.

1c) *División del bien trascendental*

El movimiento de inclinación se resuelve en tres aspectos: el fin al que se tiende, aquello por medio de lo cual se alcanza el fin, y el descanso del apetito en el fin logrado. Podemos denominar bueno a cada uno de los tres aspectos en virtud de la analogía que el bien presenta[17], pero la bondad proviene en cada caso de su función respecto al sujeto que se dirige al fin. El bien se divide en útil, honesto y deleitable.

a) *Bien útil:* Es término parcial (secundum quid) del movimiento apetitivo total, deseado como medio para conseguir otra cosa. El bien útil es lo que se quiere, no por sí mismo, sino porque a través de él se puede obtener otra cosa a la que se aspira. Útil es lo querido *para*, no *por* lo que es, "Las cosas útiles (...) no tienen en sí la causa de ser deseadas, sino que son deseadas sólo como conducentes a otra cosa"[18].

b) *Bien honesto*: Es el bien que se desea por sí mismo, por lo que es; es el fin real, término del movimiento del apetito: "Honesto se dice de aquello que en sí mismo tiene la causa de ser deseado"[19]. El bien honesto es reconocido por la razón como bien absoluto, bien por naturaleza, que no constituye lo que da placer, sino lo que debe darlo; aquí el placer sigue al juicio de la razón, no lo precede.

17. EE I, 8, 1218a 25-27: "La palabra "bien", en efecto, tiene muchos sentidos, de hecho, tantos como ser".

18. S.Th. I, q.5, a.6, ad.2. "Utilia (...) non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum".

19. Ibid. "Honesta vero dicuntur, quae en seipsis habent unde desiderentur".

c) *Bien deleitable:* Es un bien considerado como tal porque se presenta agradable a la voluntad, y es relativo a la apreciación de cada uno. Si la voluntad busca obtenerlo, es con vistas al placer que produce. El bien deleitable sigue a la consecución del fin por cuanto el apetito descansa en el fin deseado y en él se complace; como tal, es siempre efecto de la operación que ha alcanzado el fin, y no se confunde con el fin mismo.

"Pues bueno es algo en cuanto es apetecible, término del movimiento del apetito. (...) Aquello que es apetecible que termina el movimiento del apetito "secundum quid", como medio por el que se tiende a otra cosa, es llamado *útil.* Pero esto que ha sido deseado como último, terminando totalmente el movimiento del apetito, como alguna cosa hacia la que por sí misma el apetito tiende, es llamado *honesto*; porque se llama honesto aquello que se desea por sí mismo. Pero aquello que termina el movimiento del apetito como el reposo en la cosa deseada es el *placer*"[20].

Al ser análogo, el término bien se extiende en su aplicación a las tres clases de bien mencionadas, pero se predica primeramente del bien honesto, secundariamente del deleitable, y en tercer lugar del útil:

"(...) el bien no se divide en estos tres como lo unívoco que se predica de éstos según igualdad, sino como *análogo,*

20. S.Th. q.5, a.6. "Nam bonum est aliquid inquantum est appetibile, et terminus motus appetitus. (...) id quod est appetibile terminans motus appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur "*utile*". Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata est *delectatio*".

que se predica según lo anterior y lo posterior. Por lo anterior se predica de lo honesto, en segundo lugar de lo deleitable, y en tercer lugar de lo útil"[21].

Una ética basada en el concepto de útil pondría absurdamente el fin en lo que es de sí, un medio para el fin; negando el fin que da sentido al medio, se niega también la necesidad del medio. El bien útil es *para*, sin aquello *para* lo que es, deja de ser apetecible. La ética ha de suponer y cimentarse en el término final de ese *para*, un bien más allá del útil, en virtud del cual se quiere el bien útil. La utilidad es en sí misma inconsistente si no puede dar razón de aquello *para* lo que es útil.

El hedonismo, por su parte, convierte en término de aspiración el bien deleitable, el bien derivado de la operación. Partiendo de la naturaleza en que el hedonista encuentra el bien deleitable que desea, quiere tal objeto para procurarse un estado placentero y, olvidando el ser que lo constituye, centra el fin de su obrar en un estado del ser.

Ambas éticas, utilitarismo y hedonismo, aunque por distintos caminos, llegan a olvidar el aspecto perfectible del ser humano que sólo tiene en cuenta la ética fundada en la primacía del bien honesto sobre el bien útil y el deletiable, al reconocer en la realidad misma del ser, una razón de perfectividad y, por tanto, de apetibilidad.

Kant comenta en la *Crítica de la Razón Práctica* el significado de la expresión "nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil

21. S.Th. I, q.5, a.6, ad.3. "(...) bonum, non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut *analogum*, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili".

aversamur nisi sub ratione mali"[22] que califica de ambigua, y de la que da dos interpretaciones posibles:

a) De nuestro deseo nace estimar bueno aquello que deseamos, es decir, un objeto es bueno porque es deseado: "nosotros nos representamos algo como bueno cuando y porque lo deseamos (queremos)". El deseo es la fundamentación del objeto en cuanto bueno.

b) El deseo surge de la bondad propia del objeto; en este caso, el concepto de bueno es el fundamento de determinación del deseo: "nosotros deseamos algo porque nos lo representamos como bueno":

"(...) así, pues, el *sub ratione boni*, en el primer caso significaría: nosotros queremos algo *bajo la idea del bien*, en el segundo *como consecuencia de esa idea* que tiene que preceder al querer como fundamento de determinación del mismo"[23].

La ambigüedad se produce por el equívoco significado de los términos "bonum"-"malum" ya que el latín no diferencia el sentido subjetivo, de agrado o desagrado -pues referimos el objeto a nuestra sensibilidad (en alemán expresarían este sentido los términos *Wohl* (agrado, provecho, beneficio, salud.) y *Weh* (*Übel*) (desagrado, dolor, mal, desgracia.)-, del sentido objetivo, que significa una relación en la voluntad, determinada por la ley de la razón, para hacer de algo su objeto (Gute (bien), Böse (mal)).

Con esta aclaración, Kant interpreta en sus dos acepciones posibles el concepto de "bonum":

22. CRP, p.89; KpV, AK, p.59.
23. CRP, p.90 (nota); KpV, AK, p.59.

"De aquí se deduce ya que la proposición psicológica anterior es por lo menos muy incierta si se traduce así: nada deseamos, como no sea con referencia a nuestro *Wohl* o *Weh*; y en cambio esa proposición, si se expresa así: nada queremos por indicación de la razón, sino en cuanto lo tenemos por bueno (Gut) o malo (Bosel), es entonces indudablemente cierta y expresada al mismo tiempo con toda claridad"[24].

Kant acepta la interpretación "b" para expresar el significado de la "proposición psicológica". Subsiste, empero, el problema de saber en qué sentido utiliza Kant los términos "*Gute*" y "*Böse*":

"El bien (*Gute*) o el mal (*Böse*) es referido así, pues, propiamente a acciones, no al estado de sensación de la persona, y si algo debiese ser absolutamente (y en todo sentido y sin ulterior condición) bueno o malo (*Gut* o *Böse*) o ser considerado como tal, sería solamente el modo de obrar, la máxima de la voluntad, y por consiguiente, la persona operante misma, no empero una cosa la que podría ser denominada buena o mala"[25].

Si damos al término "bonum" en la expresión "nihil appetimus nisi sub ratione boni" el sentido en que emplea Kant "Gute" y "Böse", resulta evidente que ni en éste ni en el anterior sentido (Wohl, Weh) es enunciada por el pensamiento clásico la apetibilidad del bien, tal y como se desprende de la exposición de dicho pensamiento. Kant demuestra no penetrar el sentido del ente, bueno en cuanto está en acto, fin por ser perfectivo.

Kant deriva de la ley el concepto de bien que es determinado después de ella y por ella.

24. CRP, p.91, KpV, AK, p.60.
25. Ibid.

"(...) no es el concepto del bien como objeto el que determina y hace posible la ley moral, sino al revés, la ley moral la que determina y hace posible el concepto del bien, en cuanto éste merece absolutamente tal nombre"[26].

Si en la filosofía aristotélico-tomista el ente es bueno en cuanto concebido como verdadero, y la intencionalidad del apetito es marcada por una ley cuyo fundamento es el ente como bueno, para Kant, es la ley la que determina el concepto de bien después de su formulación. En la ética de fines, la realidad prima por encima de individuo y, hasta cierto punto, como ente entre entes, se le impone. En el formalismo, el ente racional se legisla prescindiendo de la naturaleza que le caracteriza, y marca él mismo el concepto de bien, porque si ese concepto viene determinado por cualquier cosa que no sea la misma voluntad -felicidad, perfección, voluntad de Dios[27]- invade lo empírico el concepto de la moralidad y ésta deja de tener su fundamento a priori: "(...) porque ellos no podían denominar bueno o malo su objeto, como inmediato fundamento de determinación de la voluntad, más que con su relación inmediata con el sentimiento, que siempre es empírico"[28].

1d) *Especie, Modo, Orden*

Toda naturaleza, en sí misma considerada, es un bien[29] no absoluto, pero sí proporcionado a la perfección que corresponde a su naturaleza. La forma de la que depende lo que un ser es presupone algunas cosas, y otras se siguen de ella. Para que un

26. CRP, p.96; KpV, AK, p.64
27. Ibid.
28. Ibid.
29. San Agustín, *De Natura Boni Liber*, c.I.

ser sea bueno y perfecto, ha de darse en él la forma con lo que a ella antecede y sigue[30]. Por ello, afirma Sto. Tomás[31] que la razón de bien consiste en tres aspectos del bien finito, que son como "bienes generales que se encuentran en todos los seres creados por Dios"[32]: la especie, el modo y el orden. La primera (especie) es la forma que preexige para su existencia una causa eficiente y una causa material (modo), y de la que se sigue un fin (orden).

La *especie* es la propia *forma* de un ser, la naturaleza en virtud de la cual pertenece a una especie: "Pues todo ser también es considerado bueno por alguna forma, en cuanto la especie es recibida" [33].

La especie muestra la perfección de un ser situándolo en el terreno conceptual, como ser concebido antes que querido.

El *modo* significa la determinación de la forma por los principios material y eficiente. La forma de un ser es según una medida que indica la bondad de ese ser; todo ser excepto Dios es limitado, pero es, y en cuanto es (esse) posee en alguna medida perfección, aunque limitada[34].

El modo limita a la especie configurando su finitud en una perfección gradual[35]. La naturaleza es "mesurada" por el modo

30. S.Th. I, q.5, a.5.
31. Q.D. De Veritate, q.21, a.6.
32. San Agustín, op.cit. c.III. "generalia bona sunt in rebus a deo factis...".
33. S.Th. I-II, q.85, a.4. "Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species".
34. FORMENT, E., *Persona y modo substancial*; Barcelona, PPU, 1983, p.65: "(...) es el "esse" quien perfecciona y completa la esencia. Lo que hace, pues, la esencia no es completar y perfeccionar al "esse" sino limitarlo o rebajarlo, en sus perfecciones, según un cierto grado o medida".
35. San Agustín, op. cit. c. XXII.

mostrando así el grado de perfección del ser: "Como quiera que las criaturas no son su "esse", es necesario que tengan un "esse" recibido; y por esto el "esse" de éstas es finito y terminado por la medida de aquello en que es recibido"[36]. Por el modo el esse se recibe y se concreta en una especie y ésta en un individuo, por eso el modo determina la temporalidad del ser[37].

El *orden* expresa la finalidad de la forma que, mesurada, se inclina a la perfección propia de cada especie. Por el apetito tiende el hombre a la perfección que no posee, con amor que llamaremos de deseo; conseguida esa perfección, tiende a difundir el bien poseído por amor de amistad. La orientación de la tendencia la confieren la especie y el modo: "(...) porque cualquier cosa en cuanto está en acto, obra, y tiende hacia aquello que le conviene según su forma"[38].

El modo y la especie muestran la estructura constitutiva del ente que es bueno imperfectamente, y el orden explica la tendencia del ser a adquirir la perfección de que carece. El esse -modo- mesurado -especie- tiende a su perfección -orden- que difunde cuando posee.

Ninguna de estas tres dimensiones de la razón de bien de un ente puede ser olvidada en una fundamentación de la ética que pretenda explicar de forma coherente la conducta humana. Una exclusiva afirmación del modo en la perfección del hombre fundamentaría una ética basada en el precepto de la pura subjetividad, pero una moral sin modo, centrada sólo en la especie, des-

36. Q.D. De Veritate, q.21, a.6. "Cum autem criaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum; et per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram ejus in quo recipitur".
37. BOFILL, J., *Obra filosófica*; Barcelona, Ariel, 1967, p.71.
38. S.Th. I, q.5, a.5. "(...) quia unumquodque, inquantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam".

conocería la individualidad del ser humano, la parte de limitación que despliega en toda su existencia.

No son suficientes el modo y la especie para partir de la configuración exacta de la realidad humana; sin el orden, entenderíamos la naturaleza humana como perfecta, incapaz de perfectibilidad. El orden es esencialmente relación: "(...) El orden no es una substancia, sino una relación"[39]. Esta relación el la del hombre con el fin que lo realiza.

La acto dinámica que el hombre lleva a cabo muestra su capacidad de perfección, a la vez que pone de relieve la especie y el modo de los demás entes a los que considera como perfectivos de su propia naturaleza.

2. LA FINALIDAD

2a) *Noción de fin. El fin como causa*

Fin es aquello a que un ser quiere llegar, toda aspiración que se desee alcanzar se convierte en fin, que es término del querer:

> "Además, aquello en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella (...) el que tiene entendimiento *obra siempre* en vista de algo, y esto es un *término*; el fin es un término"[40].

39. S. Th. I. q. 116, a. 2, ad. 3: "(...) ordo non est substantia, sed relatio".
40. Met. II, 2, 994b 8-16.

Cualquier inclinación o tendencia obedece siempre a un fin, a un móvil que es término, porque su consecución culmina la acto iniciada para lograrlo. El movimiento persiguiendo un fin es común a todos los seres:

> "(...) es necesario que todo agente obre por un fin (...). Debe considerarse que algo, bien por su acto, bien por su movimiento, tiende al fin doblemente: moviéndose a sí mismo hacia el fin, como el hombre; movido por otro hacia el fin, como la saeta tiende a un fin determinado porque es impulsada por el saetero que dirige su acto hacia el fin"[41].

La naturaleza de todo movimiento precontiene el fin que orienta su dirección; la "intentio finis" es la razón de movimiento[42], pero sólo al hombre le es dado conocer el fin que en él determina la naturaleza para, moviéndose a sí mismo, alcanzarlo por el acto de la operación; por eso se dice que en el hombre existe una natural inclinación al fin y, en cambio, los medios que conducen al fin son objeto de cada persona y asunto[43]..

También para Kant toda acto posee un fin, pero éste no puede provenir más que del propio sujeto que manifiesta así su libertad:

41. S.Th. I-II, q.1, a.2. "(...) omnia agentia necesse est obrare propter finem (...) Considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: sicut seipsum ad finem movens, ut homo; sicut ab alio motum ad finem, sicut saggita tendit ad determinatum finem ex hoc movetur a saggitante, qui suam actionem dirigit ad finem".
42. BOFILL, J.; op. cit. p.64.
43. In Ethic. L.V, l.2, 1131: "(...) finis autem determinatus est homini a natura. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda". "(...) el fin es determinado en el hombre por la naturaleza. Los medios, en cambio, no nos son determinados por la naturaleza, sino que deben buscarse por la razón".

"Toda acto posee pues su fin, y como nadie puede tener un fin sin proponerse *él mismo* el objeto de su libre arbitrio, es un acto de la *libertad* del sujeto que obra, y no un *efecto* de la naturaleza, el tener para sus acciones un fin cualquiera"[44].

La voluntad se propone un fin a sí misma, posible por su libertad, que, convertido en deber, se obliga a seguir, siendo plenamente conciliable la obligación con la libertad. El fin es definido como aquello que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación[45], y el medio resulta ser el fundamento de posibilidad de la acto, cuyo efecto es el fin. Kant distingue entre fines subjetivos y objetivos. Los primeros descansan en *resortes* (fundamentos subjetivos del desear), y los segundos en *motivos* (fundamentos objetivos del querer). Sólo los fines objetivos son válidos para todo ser racional, porque son formales. Los fines subjetivos son relativos, pues reciben su validez de la facultad apetitiva de un sujeto, no pudiendo ser elevados a leyes prácticas.

En la ética aristotélico-tomista el fin es contemplado como causa. La obra, nacida de la disposición a la que actualiza, es el medio para alcanzar el fin, causa a su vez del obrar[46]. Sin la existencia del fin que el hombre apetece no habría acto, puesto que carecería de un porqué, de un motivo que moviera en él su actuación. Resulta pues evidente que "los principios de la acto son los fines por los cuales se obra"[47]. De este modo, aquello a que se tiende es a la vez un principio, por cuanto da comienzo al movimiento o actuación del ente que a él tiende, y un fin, pues responde a la pregunta por su obrar[48]. Es evidente que sin fines

44. DV, p.55; MS, AK, p.385.
45. FMC, p.81-82; Gr., AK, p.427.
46. EE, I, 8, 1218b 18-19.
47. EN, VI, 5, 1140b 16.
48. EE, I, 8, 1218b 18-19: "(...) ya que el fin a que se tiende es una causa"; In Ethic. L.VI, l.4, 1170: "Manifestum est enim quod principia operabilium sunt

no hay obras; luego es necesario que *preexistan* los fines para que puedan ser realizadas las obras; ambos no pueden ser al mismo tiempo objeto de determinación de la voluntad. Si una voluntad obrara para darse un fin, su acto no respondería a ningún fin anterior, con lo que sería imposible mantener el movimiento de la voluntad si no hubiese un término al que tender, explicación de su acto.

El acto con el que el hombre quiere alcanzar el fin se produce porque el fin mueve a modo de causa final, y el acto tiene lugar de cara a este fin[49]. El fundamento de tal apetencia es la valoración del fin como un bien para el que lo apetece: "aquello para lo cual existe algo, y el fin es lo mejor"[50]. Aquello a lo que se tiende es un bien, que como objetivo de la voluntad recibe el nombre de fin.

En Kant la moral no se fundamenta en ningún fin para ser llevada a la práctica, el deber ha de ser el único móvil de la voluntad:

"Lo moral no necesita de ningún fundamento material de determinación del libre albedrío, esto es: de ningún fin, ni para reconocer qué es debido, ni para empujar a que ese deber se cumpla; sino que puede y debe, cuando se trata del deber, hacer abstracto de todos los fines"[51].

fines, cuius gratia fiunt operabilia; ita se habent in operabilibus, sicut principia in demostrationibus". "Es manifiesto que los principios de las cosas operables son los fines, gracias a los cuales son realizadas las cosas operables, así los fines son en las acciones, como los principios en las demostraciones".

49. Met. IX, 8, 1050a 7-9; S.Th. I-II, q.1, a.1, ad.1: "Finis, etsi sit postremus in executione, sed tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae". "El fin, aunque sea el último en ejecución, es sin embargo el primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa".
50. Pol. I, 2, 1252b 34-1253a 1.
51. Rel., p.20; Religion, AK, p.34.

La voluntad lleva a cabo una acto, no porque tienda a un fin que es causa de su obrar, sino por deber, con la intención en el propio deber. La "abstracto de todos los fines" no es posible si afirmamos la realidad de la acto:

> "(...) es necesario que todas las cosas obren por un fin. De las causas, ordenadas unas a otras, si la primera es suprimida, es necesario que las otras sean suprimidas. Entre todas las causas, la primera es la causa final... La razón de lo cual es que la materia no consigue la forma a no ser que sea movida por un agente: pues nada se reduce de la potencia al acto. Pero el agente no mueve a no ser por la intención del fin. Pues si el agente no estuviera determinado hacia algún efecto, no haría más esto que aquello: Así pues para que algo produzca determinado efecto, es necesario que sea determinado hacia algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación, tal como en la naturaleza racional es por el apetito racional que se llama voluntad, así, en otras es por inclinación natural, que se llama apetito natural"[52].

La misma voluntad que Kant proclama autónoma si quiere ser moral, ha de estar para Santo Tomás orientada, determinada en alguna dirección. El agente -causa eficiente- hace posible el paso de la potencia al acto, es decir, la materia "obtiene" su forma por la intervención de la causa eficiente. Pero el movimiento de la

52. S.Th. I-II, q.1, a.2. "(...) omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, cuia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis".

causa eficiente para producir un efecto, paso de la potencia al acto, requiere de una razón que ponga en marcha su actuación: la intención del fin. Éste, presente en el agente por la intención, lo determina. El fin con virtud atrayente sobre la causa eficiente orienta su dirección que, de otra manera no se produciría. La voluntad -causa eficiente en los seres racionales- es determinada por la causa final, primera entre todas las causas; la causa eficiente obra sobre la material y la formal si y sólo si es movida por la causa final que actúa sobre la causa eficiente por medio de la inteligencia[53]. La finalidad implica una inclinación o apetito en la causa eficiente, "una inclinación natural en una naturaleza"[54] y, a través de esta finalidad, conocemos la íntima estructura de la naturaleza, de su orden y de su ley. Fin y naturaleza son correlativos[55]. En el orden ontológico el fin es primero y determina en el ser el modo específico de tender a su perfección; en el orden ejecutivo, la causa eficiente es la primera y la que realiza el fin como objeto suyo. Síguese de ello la mutua complementariedad de ambas causas, el estrecho vínculo entre la causa final que conforma a la naturaleza y la inclinación *natural* de ésta a su fin.

2b) *La Finalidad propia del hombre: El Fin último*

No todos los fines a los que el hombre tiende tienen razón de fin último, porque queremos los unos en vista de otros, y éstos de otros, pero todos los fines se reducen a medios si consideramos la existencia de un fin al que todos los demás se ordenan, el fin mejor y más propio. La causalidad en el obrar no puede ser infinita:

53. DERISI, O.N., op.cit. p.29.
54. Ibid. p.32.
55. S.Th. I-II, q.10, a.1.

> "Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa -pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor"[56].

La noción de fin corresponde propiamente al fin último como analogado primero (analogum analogans), y a los fines intermedios como analogados secundarios (analogum analogatum) con analogía de proporcionalidad intrínseca, porque siendo el concepto de fin análogo, se realiza de forma diferente en los medios y en el fin último[57].

Para comprender cuál es la finalidad propia del hombre, hemos de recurrir al análisis de su actividad más específica y la facultad que la determina. Entendiendo la función (το εργον) del hombre, hallaremos su finalidad última[58]. Para Aristóteles, la función propia del hombre es la actividad del alma según la razón[59], la actividad contemplativa que tiene por objeto el conocimiento de Dios a través del razonamiento[60]. Si la función especifica el fin, el fin del hombre es la vida teorética, a cuya realización ha de dirigir todos sus esfuerzos. Por ser este fin término de aspiración de todos los fines secundarios, recibe el nombre de fin último[61].

56. EN I, 2, 1094a 18-22; In Ethic. L.I, l.2, 19-22.
57. S.Th. I, q.5, a.6, ad.3.
58. EN I, 7, 1097b 23-25, In Ethic. L.I, l.10, 119.
59. EN I, 7, 1098a 5-18, in Ethic. L.I, l.10, 123-4.
60. DUDLEY, J., La contemplation humaine selon Aristote; *Revue Philos. de Louvain*, T.80 (1982), p.396: "L'activité de Dieu consiste en la contemplation de Dieu. Alors, il s'en suit que l'activité parfaite de l'homme, comme imitation de l'activité de Dieu, consiste en la contemplation de Dieu. Ainsi dans *l'Étique à Nicomaque* l'objet propre de la contemplation est Dieu".
61. VANIER, J., *Le Bonheur principe et fin de la morale aristoteliciénne;* Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p.143: "La fin ultime est principe, cause et raison d'être de toutes nos actions".

Este es el bien supremo al que tiende el hombre porque encuentra en él su perfección, al que se ordena *naturalmente* porque nadie quiere para sí aquello que no le parece bueno[62]. Aunque no siempre coincidan todos los hombres en designar el mismo contenido al fin último[63], es forzoso admitir que es el término último de su inclinación.

Por su valor perfeccionante de la naturaleza humana, el fin último no puede consistir en la conservación del propio ser humano ya que entonces esta finalidad no actualizaría su capacidad de perfección[64]. Por eso el fin último del hombre lo trasciende y sacia su apetito[65] precisamente porque acaba su naturaleza. Para Sto. Tomás, el fin último que Aristóteles centraba en la contemplación de Dios es alcanzado por el hombre cuando éste conoce y ama a Dios[66]. La determinación del fin último puede hacerse siguiendo dos vías: 1) La *a priori descendente* en la que partimos de Dios y del fin con que ha creado a los seres, y 2) la *a posteriori ascendente*, donde partiendo de la naturaleza creada -en especial del hombre- se llega a señalar el fin que lleva impreso en sus entrañas[67].

La vía *a priori descendente*[68] es posible con la previa demostración de la existencia de Dios afirmad a través de la ascensión del efecto a la causa en las cinco vías[69]. La vía *a priori descendente* inicia el movimiento inverso: de la causa demostrada, Dios, al efecto evidente, las creaturas.

62. S.Th. I-II, q.5, a.4.
63. S.Th. I-II, q.1, a.7.
64. S.Th. I-II, q.2, a.5.
65. S.Th. I-II, q.1, a.8.
66. Ibid.
67. DERISI, O.N., op.cit.p.69.
68. Desarrollada en: S.Th. I, q.44, a.4; q.93.
69. S.Th. I, q.2, a.3.

Dios en la creación ha procedido según un orden, y el fin dado a sus creaturas no puede ser otro que Dios mismo, por ser el Bien infinito, el Fin o Bien mayor. La finalidad de Dios (finis operantis) es encaminar su obra (finis operis) a su infinita perfección (finis cui). Este fin que Dios da a las creaturas, lo llevan éstas impreso en su forma o naturaleza, "la cual no es sino la ejecución ontológica del fin intentado por Dios"[70].

La vía *a posteriori ascendente*[71] parte de la relación imagen-ejemplar (imago-exemplar) que se da entre la criatura y Dios y que permite por vía ascendente descubrir el fin último. Sto. Tomás que ya ha tratado de la causa ejemplar, se propone estudiar la imagen, al hombre creado por Dios a su imagen y semejanza, "según que él mismo es el principio de sus obras, como el que tiene libre albedrío y la potestad de sus actos"[72]. Como tal, el hombre es sujeto de actos que llamamos humanos por su condición de racionales y voluntarios[73]. Estos actos tienden a un fin que el hombre conoce y al que se ordena por medio de ellos[74], autodirigiéndose al fin en contraste con los seres irracionales que son ordenados a él desde el exterior. Por la imposibilidad de proceder hasta el infinito en la serie causal de fines, es necesario admitir la existencia de un fin último[75] que excluye por su naturaleza la posibilidad de múltiples últimos fines[76]. Todos los actos que el hombre quiere, los quiere en virtud del último fin, y aunque no piense en él cada vez que desea algo, la intención del fin último continúa

70. DERISI, O.N., op.cit. p.79.
71. Desarrollada en: S.Th. I-II, q.1.
72. S.Th. I-II, Prologus. "Secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem".
73 S.Th. I-II, q.1, a.1.
74. S.Th. I-II, q.1, a.3.
75. S.Th. I-II, q.1, a.4.
76. S.Th. I-II, q.1, a.5.

presente en su deseo[77]. De ahí la doble consideración del fin último[78]: en cuanto al fin en sí mismo, como término último de la tendencia de la voluntad del hombre, prescindiendo de su contenido, o bien, teniendo en cuenta la "materia" del fin último, la realidad en que se halla. La unanimidad preside la tendencia al fin último porque todos los hombres aspiran a su perfección (primera consideración), pero nace el desacuerdo en cuanto se trata de precisar la realidad designada por el fin último (segunda consideración) debido a que cada hombre aprecia su perfección en cosas distintas.

El objeto del fin último (cuius) para aquellos que tienen el afecto bien dispuesto[79] es Dios; la forma de conseguir (quo) las criaturas racionales el fin último es conocer y amar a Dios[80], estado en el que encuentran su felicidad perfecta.

El proceso descendente es "ontológico y teológico"[81] porque desde Dios se determina la naturaleza de lo creado y su inclinación; el ascendente, "psicológico y moral con entreveraciones ontológicas"[82] porque comienza con el ser del hombre, de su forma de comportamiento, para hallar su realización en el fin al que tiende.

77. S.Th. I-II, q.1, a.6, ad.3: "Sicut non oportet quod qui vadit per viam in quolibet passu cogitet de fine". "Tal como no conviene que el que va por un camino piense a cada paso en el fin".
78. S.Th. I-II, q.1, a.7.
79. S.Th. I-II, q.1, a.7.
80. S.Th. I-II, q.1, a.8.
81. ORLANDIS, R., El último fin del hombre en Sto. Tomás; *Manresa*, (1933) p.6.
82. Ibid.

3. LA FELICIDAD

La felicidad (εὐδαιμονία) es, en la ética de Aristóteles, el fin al que se dirigen todos nuestros actos, la mejor aspiración, el mejor de los bienes porque es en sí misma perfecta y suficiente[83]:

> "Hay un acuerdo común en que la felicidad es el mayor y el mejor de los bienes humanos (...) la felicidad debe colocarse y admitirse como la mayor de las cosas realizables para un ser humano"[84].

Felicidad y bien se relacionan desde la perspectiva de su equivalencia, puesto que el mayor bien constituye la felicidad. No es así para Kant en cuya filosofía se opone el hombre feliz al hombre bueno[85] al restringir el sentido de la felicidad al interés particular. Kant confunde aquí la felicidad o descanso en la posesión *del* fin último, del bien total, con el placer o descanso en la posesión de *un* bien correspondiente a una facultad o tendencia.

La felicidad es el último fin del hombre por ser el supremo fin al que aspira. En la base de esta inclinación se encuentra la naturaleza, origen de la tendencia hacia la felicidad, por eso es imposible no querer ser feliz, aunque cada uno vea de forma diferente el modo de llegar a alcanzarla. Como Sto. Tomás afirma[86], no pertenece al libre albedrío escoger si queremos o no ser felices, porque esta tendencia es propia del instinto natural ("naturalem instinctu"), sólo lo no sometido a la necesidad de

83. EN I, 7, 1097b 20-22; In Ethic. L.I, l.9, 115.
84. EE I, 7, 1217a 20-40.
85. FMC, p.104; Gr., AK, p.442.
86. S.Th. I, q.19, a.1.

nuestro querer puede ser materia del libre albedrío[87]. La felicidad como tendencia radicada en la naturaleza humana constituye el punto de partida de la moralidad. Precisamente porque su cuestionabilidad no es posible, hay que partir de ella como de lo "dado" en el hombre, no "escogido". Por esta misma razón, la inclinación natural a la felicidad no procede del exterior del hombre, de una coacto que le obligue a querer ser feliz[88], al contrario, el hombre quiere ser feliz de la misma forma que quiere la naturaleza que lo constituye, porque es *su* naturaleza y de ella nace el deseo de alcanzar aquello que le perfeccionará, la felicidad. Lo determinado por la naturaleza es la inclinación a la felicidad, aquello en que consista no pertenece a la inclinación natural, razón que explicaría por qué los hombres, si bien muestran estar de acuerdo en querer ser felices, no lo están cuando se trata de determinar aquello que les hará felices[89].

También para Kant el hombres está inclinado a la felicidad que, como tendencia poderosa e íntima[90], reúne en sí todas las demás inclinaciones. El propósito de la felicidad ha de presuponerse en todos los hombres de un modo apriorístico[91] porque

87. S.Th. I-II, q.6, a.13: "Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser". "Y por esto, el hombre quiere necesariamente la felicidad, no puede querer no ser feliz, o desgraciado".
88. Q.D. De Veritate, q. 22, a. 5, ad. 1: "(...) quod ille comunis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, sed ex naturali inclinatione". "(...) aquél común apetito de felicidad no procede de alguna coacción, sino de la inclinación natural".
89. Q.D. De Veritate, q.22, a.7: "(...) sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi (...) sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis, non ei determinatum a natura". "(...) pero para el hombre es indito el apetito de su fin último en común (...) pero en qué consista este cumplimiento, en las virtudes, o en las ciencias, o en las cosas deleitables, o en otras cosas de esta naturaleza, no es determinado para él por la naturaleza".
90. FMC, p.36; Gr., AK, p.399.
91. FMC, p.64; Gr., AK, p.415-416.

pertenece a su misma esencia; pero en Kant, la felicidad no puede constituir el último fin del hombre porque expresa un amor a sí mismo, un sentimiento particular de placer o dolor; es imposible que pueda fundamentar la moralidad como principio de determinación de la voluntad:

> "La conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida, y que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la *felicidad*, y el principio que hace de ésta el supremo fundamento de determinación del albedrío, es el principio del amor a sí mismo"[92].

Si bien reconoce Kant la universalidad de la inclinación a la felicidad, no puede servirse de este concepto en el campo de lo moral porque el único sentido que para él tiene el término es un sentido hedonista[93], subjetivo y contingente. Kant despoja a la felicidad de todo su carácter ético, y lo que en Aristóteles y Sto. Tomás constituye el fundamento, en Kant pertenece a lo antropológico, pero no a lo moral; que se tome la felicidad como fundamento de determinación de la voluntad es lo contrario a la moralidad[94].

La razón es por sí sola práctica y ella ha de ser el único fundamento de determinación de la voluntad; la felicidad tiene sólo como fundamento de determinación de la voluntad los objetos de la facultad inferior de desear[95].

En realidad, hay un único sistema por el cual la felicidad, perdiendo su carácter de inclinación, puede pertenecer al mundo moral, y es haciendo de su busca un propósito por deber, no por

92. CRP, p.37-38; KpV, AK, p.22.
93. CRP, p.65; KpV, AK, p.41.
94. CRP, p. 57; KpV, AK, p. 35.
95. CRP, p.41; KpV, AK, p.24.

inclinación[96], sólo entonces hay verdadero valor moral. Por eso la razón del hombre no tiene la felicidad como fin supremo, porque su fin es el deber al que aquélla debe someterse. La felicidad, tendencia natural, ha de ser conquistada por la razón como deber para que ésta sea digna de ella:

> "La especie humana parece ir tan poco a su destino sensible, *la felicidad*, al cual sin embargo su naturaleza le inclina constantemente, pero al que la razón pone por condición ser digno de ella por la moralidad"[97].

La buena voluntad es la indispensabe condición que nos hace dignos de ser felices[98], la voluntad autónoma es, por ser autónoma, la única digna de ser feliz, *merece* ser feliz; la felicidad llega a consistir en el acto mismo de la voluntad.

En contraste con este pensamiento, el de Sto. Tomás expone como imposible la tesis kantiana:

> "Así pues, digo que en cuanto a lo que es esencialmente la misma felicidad, es imposible que consista en un acto de la voluntad. Es manifiesto (...) que la felicidad es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el mismo acto de la voluntad. Pues la voluntad es conducida al fin ausente cuando lo desea; y al presente cuando descansando en él se deleita. Pero es manifiesto que el mismo deseo del fin no es la consecución del fin, sino el movimiento al fin..."[99].

96. FMC, p.37; Gr., AK, p.399.
97. Antr., p.330.L.3; Anthropologie, AK, p.321.
98. FMC, p. 27,; Gr., AK p. 393.
99. S.Th. I-II, q.3, a.4. "Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistant in actu voluntatis. Manifestum est (...) quod beatitudo est consecutio finis ultimis. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem

El primer objeto de la voluntad no es el propio acto de su querer, de la misma forma que el primer objeto de la visión no es el acto de ver sino aquello que es visible[100], lo expuesto a su visión. El movimiento de la voluntad en pos del objeto al que tiende es, lógicamente, posterior a la existencia del objeto mismo, sin cuya realidad no habría movimiento. Si el objeto del que hablamos es el fin último que constituye la felicidad del hombre, ha de ser anterior al acto de la voluntad. En consecuencia, no puede consistir el objeto de la voluntad en el mismo acto voluntario; el fin y el movimiento de la voluntad no se identifican:

> "Así pues, el objeto de la voluntad es naturalmente anterior a su acto. Primeramente el objeto de la voluntad precede a todo acto suyo. Así pues, el acto de la voluntad no puede ser lo querido en primer lugar. Esto es el último fin, que es la felicidad. Es imposible que la beatitud o felicidad sea el mismo acto de la voluntad"[101].

Toda potencia capaz de volver sobre sus propios actos necesita actualizarse con un objeto externo que no sea su propia intelección o querer, que sería vacía si antes no se hubiese realizado por un objeto propio de dicha potencia. Así, para entender que entiendo, antes he de haber entendido algún objeto propio del entendimiento, a través de cuya operación, entiendo que entiendo. Es necesario un doble movimiento: del sujeto que entiende

nem et absentem cum ipsum desiderat; et preaesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem...".

100. S.Th. I-II, q.3, a.4, ad.2.

101. C.G. III, c.26. "Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis".

al objeto inteligible y, posteriormente, del sujeto que se entiende a sí mismo como inteligible por el objeto entendido[102].

La felicidad pertenece a la voluntad porque es su primer objeto, pero éste no consiste en el acto de la voluntad. Si la voluntad tiende al bien en el que consiste su felicidad, ésta ha de ser exterior a la voluntad, no puede radicar en el mismo acto de querer.

Nos proponemos averiguar ahora en qué consste ser feliz. Para Aristóteles la felicidad es una actividad (πραξις) deseable por sí misma, fin de todo lo humano[103], que consiste en el ejercicio y uso perfecto de la virtud (αρετη) más excelente, la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Lo más "divino" en el hombre es la razón, y su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta[104]. Aristóteles toma como punto de partida la inclinación a la felicidad y concluye, partiendo de la función (εργον) más propia del hombre, en qué ha de consistir su felicidad; esta conclusión se apoya, para su validez, en la naturaleza tendencial del hombre y en aquello que, por naturaleza, le distingue de los demás seres asemejándose a Dios: la razón (νους). La vida conforme a la razón es lo más propiamente humano, lo que, por tanto, le hará más feliz:

> "Lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; y para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esa vida será también, por consiguiente, la más feliz"[105].

102. C.G. III, c.26.
103. EN X, 6, 1176a, 32 ss.; In Ethic. L.X, l.9, 2065.
104. EN X, 7, 1177a 12-18; In Ethic. L.X, l.10, 2080-2085.
105. EN X, 7, 1178a 5-8; In Ethic. L.X, l.11, 2109.

La actividad más feliz ha de ser el fin último de nuestro querer, ha de colmar hasta tal punto la inclinación humana, que su posesión cancele toda ulterior apetencia. La vida contemplativa que proporciona la felicidad es buscada por sí misma, es autárquica, y por eso, sólo puede consistir en la contemplación del objeto de la razón: la verdad. Para Sto. Tomás[106], esta verdad es Dios mismo y la felicidad, la contemplación de Dios. Si la felicidad es el máximo bien al que la voluntad se ordena naturalmente, el bien perfecto es aquél que sacia a la voluntad, de donde "apetecer la felicidad no es otra cosa que apetecer lo que sacia a la voluntad"[107]. El mayor bien, el más perfecto, es Dios; la felicidad humana se halla, pues, en su posesión que, si bien no puede conseguirse en el presente estado del hombre, la participación más perfecta de esta felicidad futura es la actividad contemplativa que acerca lo más posible al hombre el bien perfecto, conocido por el entendimiento y deseado por la voluntad en cuanto conocido. La felicidad es una actividad del alma, pero aquello en lo que ella consiste es algo externo al alma[108]:

> "(...) Conocer que Dios existe está inserto en nosotros naturalmente, en algo común, bajo alguna confusión, en cuanto Dios es la felicidad del hombre: pues el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que es deseado naturalmente por el hombre, es naturalmente conocido por él mismo"[109].

106. Para las diferencias entre la ética de Aristóteles y la tomista respecto al tema de la felicidad, vid. MANSION, A., L'eudémonisme aristotélicienne et la morale thomiste; *Xenia Thomistica* I (1925), p.429-449.

107. S.Th. I-II, q.5, a.8. "Appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur".

108. S. Th. I-II, q. 2, a. 7: "(...) quod beatitudo est aliquid animae; sed in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam". "(...) porque la felicidad es algo del alma, pero aquello en que consiste la felicidad, es algo que está fuera del alma".

109. S.Th. I, q.2, a.1, ad.1. "(...) cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet

La felicidad completa incluye los elementos siguientes[110]: a) conseguir todos los bienes que colman las exigencias de la naturaleza racional, b) ausencia de todo mal, c) plenitud de perfección sempiterna, distinguiéndose el ámbito subjetivo del objetivo. Por felicidad *objetiva* se entiende el objeto que aquieta la voluntad, causa de la felicidad formal o *subjetiva* que es la plenitud y goce espiritual del hombre en la posesión de la felicidad *objetiva*.

La felicidad *objetiva* representa el objeto que causa la felicidad, la formal o *subjetiva*, el sujeto que la recibe. Según lo que acabamos de exponer, el término "fin" puede tomarse en dos sentidos: "fin" designa la cosa misma que deseamos obtener, y el "fin" que implica el uso o goce de la cosa que se desea. En el primer sentido, el fin que causa la felicidad *objetiva* en el hombre es Dios; en segundo, la posesión de Dios causa el goce de Dios o felicidad *subjetiva*.

Dios es, pues, la felicidad del hombre, la Verdad para su entendimiento, y el Bien para su voluntad y, alcanzándolos, llega su naturaleza a la máxima perfección de que es capaz[111]. El perfecto conocimiento de Dios, su contemplación sólo posible en una vida futura, es la felicidad perfecta, eterna[112]. En el presen-

---

Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem".

110. DERISI, O.N., op.cit. p.88.

111. DERISI, O.N., op. cit. p.113: "El hombre no puede glorificar formal y plenamente a Dios sin lograr, a su vez y por eso mismo, su perfección total ontológica, sin llevar a la plenitud la actualización de las potencias de su naturaleza racional, de su inteligencia con la posesión de la Verdad en sí y de su voluntad con la del Bien infinito, que es Dios; y, viceversa, no puede alcanzar la actualización de sus potencias, su desarrollo perfecto en la posesión del último fin (Verdad y Bien) y consiguiente felicidad, sino mediante la consecución del Bien infinito, a que por su naturaleza aspira, es decir, sin la posesión de Dios por sus facultades espirituales, inteligencia y amor plenamente actuales".

112. S.Th. I, q.1, a.4.

te, el hombre puede aspirar a una felicidad incompleta, imperfecta que consiste, como ya hemos dicho, en la vida contemplativa y, secundariamente, en las operaciones prácticas del entendimiento que ordena las pasiones y las acciones humanas:

> "Y por esto, la última y perfecta felicidad, que es esperada en la vida futura, consiste enteramente en la contemplación. Pero la felicidad imperfecta, que puede conseguirse aquí, consiste principal y primeramente en la contemplación, pero en segundo lugar, consiste en la operación del entendimiento práctico que ordena los actos y las pasiones humanas..."[113]

La felicidad contemplativa y la felicidad activa, la primera en la contemplación de la suma verdad[114], y la segunda en el acto de la prudencia por el que el hombre se gobierna a sí mismo y a los demás[115], se ordenan la una a la otra porque la vida práctica se dirige a un fin que no es ella misma:

> "(...) esencialmente la contemplación es buscada por sí misma. Pero el acto del entendimiento práctico no es buscado por sí mismo, sino para la acto. También las mismas acciones se ordenan a algún fin. De donde es manifiesto que el último fin no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico"[116].

113. S.T. I-II, q.3, a.5. "Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione: secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas...".

114. S.Th. I-II, q.3, a.7: "Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod eius contemplatio faciat perfecte beatum". "De donde queda que sólo Dios es la verdad por esencia, cuya contemplación hace perfectamente feliz".

115. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.5, ad.8.

Sólo en la vida contemplativa, fin en sí, puede consistir la auténtica felicidad del hombre.

En Kant resulta imposible establecer universalmente en qué haya de poner cada uno su felicidad. Justamente porque este concepto es subjetivo, varía con cada individuo y en cada circunstancia[117], no puede fundamentar la moralidad. Es más, nadie puede determinar con plena certeza qué es lo que verdaderamente le haría feliz; para que tal determinación fuese posible, el hombre tendría que ser omnisciente[118]. La felicidad representa siempre la mezcla con lo empírico, tiene en cuenta la materia de la acto y a ella se refiere como inclinación.

116. S.T. I-II, q.3, a.5: "(...) contemplatio maxime quaeritur propter seipsum. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum".

117. CRP, p.43; KpV, AK, p.25.

118. FMC, p.68; Gr., AK, 418.

CAPÍTULO III

LA LEY

1. CONCEPTO DE LEY

Sto Tomás define el concepto de ley en los artículos 1 y 4 de la quaestio 90 S.Th. I-II, en términos parecidos:

> "(...) la ley es una especie de regla y medida de los actos, según la cual alguien es llevado a obrar o alejado de obrar"[1].

> "(...) la definición de la ley, que no es otra cosa que cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquél que cuida la comunidad"[2].

1. S.Th. I-II, q.90, a.1: "(...) lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur".
2. S.Th. I-II, q.90, a.4: "(...) definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata".

La ley es algo relacionado con la razón que presenta un orden, el bien común en el que debe pensar aquél que tiene a su cargo una comunidad. Desde el seno de la razón misma en la que la ley se asienta, dirige al hombre a la felicidad[3], y en cuanto miembro de una comunidad en la que encuentra su perfección como individuo, la ley se ordena al bien común, y no al bien individual, puesto que lo imperfecto (la parte, el individuo) se ordena a lo perfecto[4] (el todo, la comunidad).

La ley, por último, ha de ser conocida por todos aquellos a los que se dirige, esto es, promulgada. En términos parecidos caracteriza Aristóteles el concepto de ley:

> "La ley es, en efecto, un cierto orden y la buena legislación tiene que ser una ordenación buena"[5].

Tres son las especies de ley: Eterna, Natural y Humana.

a) Ley *ETERNA*:

> "(...) La ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina, según dirige todos los actos y movimientos"[6].

3. S.Th. I-II, q.90, a.2.
4. S.Th. I-II, q.90, a.3, ad.3.
5. Pol. IV, 4, 1325a 30-31 (Bekker).
   También en: EN V, 1, 1129b 14-15.
   EN X, 9, 1180a, 21-22.
   Pol. III, 15, 1287a, 28-32 (Bekker).
6. S.Th. I-II, q.93, a.1. En términos de S. Agustín, *De Libero Arbitrio;* L.I, 51: "Ut igitur breviter aeternae legis notionem quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima". "Brevemente la noción de ley que está impresa en nosotros, lo explicaré en cuanto me sea posible, es aquella por la que es justo que todas las cosas estén ordenadas".

Aplicamos a la definición de ley eterna el concepto de ley dado en S.Th. I-II,q.90,a.4:

- "*quaedam rationis ordinatio*": La Razón divina gobierna todo lo creado: "Dios por su sabiduría es el creador de todas las cosas (...). Es también el que gobierna todos los actos y los movimientos que se encuentran en cada creatura"[7].

- "*ad bonum commune*": Dios imprime en todo lo creado una ordenación a su bien que no es otro que el propio Dios, causa eficiente y final de todas las cosas[8].

- "*ab eo qui curam communitatis habet*": Dios como creador crea a los seres haciéndolos partícipes de la ley eterna.

- "*promulgata*": Ley impresa en la naturaleza, conocida por los seres racionales y obedecida ciegamente por los irracionales[9].

Dios imprime en todo lo creado un orden de acto que tiende al bien; cada cosa a su bien máximo que es el propio Creador; por eso puede decirse que la naturaleza tiene en su seno las pautas de su comportamiento. Sin embargo, existen dos formas de estar bajo la ley eterna ("subditur"): participando de la ley eterna

Contra Fausto; L.22, a.27: "ratio divina ordinem naturalem conservari jubens, perturbare vetans". "La razón divina manda que el orden natural sea conservado, prohibe perturbarlo".

7. S.Th. I-II, q.93, a.1. "Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum (...) Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis".
8. S.Th. I-II, q.91, a.1, ad.3.
9. S.Th. I-II, q.93, a.2.

por el conocimiento, o por la acto y pasión[10], característica que diferencia la forma en que participan de la ley eterna las criaturas racionales de las irracionales. En efecto, el hombre está inclinado a lo que prescribe la ley eterna, pero tiene de ello conocimiento y puede realizar sus acciones conforme a ella sin que la propia acto esté establecida, señalada, como ocurre en los seres irracionales. A esta forma "sui generis" de participación en la ley eterna Sto. Tomás la denomina ley natural.

b) Ley *NATURAL*:

> "De donde la razón eterna participa en ella, por la cual tiene una inclinación natural al acto debido y al fin. Y tal participación de la ley eterna en la creatura racional se llama ley natural"[11].

La ley -"id autem quo aliquorum actus gubernantur"[12]- sólo conviene o sólo la precisan los seres que conozcan su forma de obrar, y esta condición pertenece únicamente a la criatura racional.

La ley natural recoge en forma de precepto la misma inclinación natural del hombre al fin que aprehende como bueno[13], encaminando sus actos al fin[14]. En este sentido es necesario insistir en su no imposición desde fuera, sino precisamente en su *naturalidad*: "(...) pertenece a la ley natural aquello a lo que el hombre naturalmente es inclinado"[15]. El contenido de la ley natural es lo que perfecciona la naturaleza humana por medio de la operación, es decir, el bien, especificado en tres puntos:

a) "(...) primero la inclinación del hombre al bien según la naturaleza en la cual comunica con todas las substancias: puesto que cualquier substancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza"[16].

b) "En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia algunas cosas más especiales, según la naturaleza en la cual comunica con los demás animales"[17].

c) "En tercer lugar hay en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia: tal como el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad"[18 19].

10. S.Th. I-II, q.93, a.6.

11. S.Th. I-II, q.91, a.3. "Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur".

12. C.G. III, c.114.

13. S.Th. I-II, q.94, a.2: "(...) ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae". "(...) al orden de las inclinaciones naturales, es el orden de los preceptos de la ley natural".

14. S.Th. I-II, q.91, a.2: "(...) quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem". "(...) porque la primera dirección de nuestros actos al fin, se hace por la ley natural".

15. S.Th. I-II, q.94, a.4. "(...) ad lege naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur".

16. S.Th. I-II, q.94, a.2. "(...) primo inclinatio homini ad bonum secundam naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam".

17. Ibid. "Et secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus".

18. Ibid. "Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat".

19. Met. I, 1, 980a, 1; Pol.I, 1, 1252a 1-6; EN X, 7, 1178a 5-8.

c) Ley *HUMANA*:

Es la ley dada por un legislador a una comunidad con miras al bien común. La ley humana es una particularización de la ley natural a modo de conclusión, procedente de los principios generales de la ley natural que se encuentran en la razón práctica:

> "(...) de lo dicho anteriormente de la ley natural como de algunos principios comunes e indemostrables, es necesario que la razón humana se prolongue hasta algunas cosas que deben ser dispuestas de forma más específica. Y estas disposiciones específicas descubiertas según la razón humana, se llaman leyes humanas, cumplidas otras condiciones que pertenecen a la razón de la ley"[20].

La ley humana depende de la razón desde su dependencia de la ley natural, recibiendo de ella su legalidad[21].

Para la ética de Kant, la definición de ley dada por Sto. Tomás es considerada un principio práctico subjetivo o máxima, por estar fundamentada en lo empírico, pues supone un objeto de la facultad de desear como fundamento de determinación de la voluntad[22]. El precepto práctico es un imperativo, pero condicionado, porque la voluntad no se determina por sí misma, sino que lo

20. S.Th. I-II, q.91, a.3. "(...) ex praedictis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemostrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulariter dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis...".

21. S.Th. I-II, q.95, a.2: "Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur". "De donde toda ley dispuesta conforme a la naturaleza humana, tanto tiene de razón de ley, cuanto se deriva de la ley natural".

22. CRP, p.36; KpV, AK, p.21.

es desde el exterior, de un modo patológico. Este tipo de imperativos que determinan a la voluntad reciben el nombre de *hipotéticos*, en ellos; no es la razón la que escoge el fin, sino la inclinación; la razón sirve sólo para dilucidar qué medio son los más aptos para el fin, es una sierva de la acto[23] sin dirigirla. La voluntad no es razonada, no es libre, es movida por la inclinación.

Todo imperativo es una fórmula de determinación de la acto[24], y ésta es, en el imperativo *hipotético*, buena, no en sí misma, sino sólo como medio para alguna otra cosa fuera de la misma. Si esa otra cosa que se pretende es posible, el principio es denominado *problemático-práctico*, y si es real, *asertórico-práctico*[25].

La felicidad, fin al que todos tienden, es un imperativo *hipotético-asertórico*, que conlleva escoger *sagazmente* (Klugheit)[26] los medios que estimamos buenos *para* alcanzar la felicidad. Quede claro que toda acto que sitúe fuera de sí su bondad, sirviendo de medio para otra cosa, no es, para Kant, una acto moral, supuesto que el término "bueno" no indicaría, en este caso, más que una acto del medio que lo hace apto para el fin propuesto. Si el movimiento imprimido a la voluntad no brota de su propio interior, sino que es movida por un objeto exterior que la inclina a hacer de ese objeto su fin, la acto no es moral; por eso, todo precepto práctico es *heterónomo*.

El imperativo categórico -único que merece el calificativo de ley- representa verdaderamente la moralidad. Veamos sus características:

23. MOREAU, J., Kant et la morale; *Archives de Philosophie*, 25(1962), p.175.

24. FMC, p.62; Gr., AK, p.414.

25. FMC, p.62; Gr., AK, p.415.

26. FMC, p.64; Gr., AK, p.416.

a) *Incondicionado*:

"La regla práctica es, pues, incondicionada, por consiguiente, representada como proposición categóricamente práctica *a priori*, en virtud de la cual la voluntad es determinada, objetivamente, absoluta e inmediatamente..."[27]

b) *Expresa la autonomía de la Razón pura Práctica:*

"(...) la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad..."[28].

c) *Es santa*:

"La ley moral es *santa* (heilig) (inviolable). El hombre, en verdad, está bastante lejos de la santidad; pero la *humanidad* en su persona tiene que serle santa (...) él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad"[29].

d) *La ley es una fórmula sin contenido*:

La ley es semejante a una fórmula[30] matemática adecuada para determinar lo que se debe hacer en cada ocasión, sin que la ley incluya en su formulación contenido alguno. Hay que suprimir la materia como fundamento de determinación de la voluntad; para que una máxima pueda convertirse en ley práctica, sólo queda la forma, verdadero y único fundamento de determi-

27. CRP, p.51; KpV, AK, p.31.
28. CRP, p.54-55; KpV, AK, p.33.
29. CRP, p.127; KpV, AK, p.87.
30. CRP, p.17 (nota); KpV, AK, p.8.

nación de la voluntad. Ninguna ley que se apoyara en lo empírico podría ser universal, puesto que su validez estaría limitada por la particularización de su punto de apoyo. La ley moral es un concepto vacío si es puro, o un concepto de experiencia si no es puro[31]. No podría tributarse respeto ni validez universal a aquello que valiera sólo para determinadas circunstancias. Por otra parte, resultaría imposible imponer a otra voluntad lo que empíricamente determinase únicamente a la mía:

"¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de *nuestra* voluntad como leyes de determinacón de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran meramente empíricas y no tuvieran su origen enteramente *a priori* en la razón pura práctica?"[32].

e) *La ley es válida para todo ser racional*:

La ley es valedera para todo ser dotado de voluntad y razón por cuanto la razón es legisladora a priori e impone las acciones por deber. La validez de la ley es absolutamente necesaria y se impone prescindiendo de cualquier condición contingente; si ha de valer moralmente ha de ser absoluta, no puede tener en cuenta particularidades que provengan de la antropología o de cualquier circunstancia:

"(...) su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos *los seres racionales en general*, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo *absolutamente necesario*"[33].

31. FOUILLÉ, A., *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain;* Paris, F.Alcan, 1905[10], p.73.
32. FMC, p.52; Gr., AK, p.408.
33. Ibid.

f) *La ley no exige conocimiento empírico*:

Precisamente porque la ley proviene de la razón legisladora, prescribe cómo se debe obrar sin otra apelación que la razón misma, así, el mandato de la ley es independiente de que dicha forma de obrar se haya dado con anterioridad:

> "El conocimiento de las leyes morales no se ha obtenido por la observación de sí mismo o de la animalidad en nosotros, tampoco se ha tomado de la observación del mundo, de lo que se hace y cómo se hace (...) al contrario, la razón prescribe la manera cómo se ha de obrar, aún cuando nadie hubiese obrado así"[34].

La ley, no teniendo un contenido referencial, una *materia*, es pura *forma* de la razón puesto que todo contenido tendría que ser forzosamente subjetivo y, en consecuencia, inválido:

> "Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal exterior, pero tampoco para la interior, pues cada uno pone su propio sujeto a la base de la inclinación y otro pone su sujeto..."[35].

Con este planteamiento, se deshace la tesis de la universal inclinación al bien fundamentada en la naturaleza, dado que no existe bien material (objetual) al que por inclinación natural -en Kant subjetiva por ser empírica- se tienda.

La universalidad es la forma del imperativo categórico y de ella proviene su validez como ley formal. Toda máxima ha

34. DD, p.14; MS, AK, p.216.
35. CRP, p.47; KpV, AK, p.28.

de poder ser universalizada, característica concedida por la razón pura práctica, sin contradicción. Si la máxima que mueve mi obrar se fundamenta en la razón pura sin móvil empírico-subjetivo, he de querer que esa máxima se convierta en ley universal de la naturaleza para todos los hombres[36] para que, con independencia del contenido de su acto, el motivo de su realización sea la "forma incondicionada" de llevarlo a cabo. He de querer universalizar la intención del acto, no su contenido, la forma, no la materia; así, sólo atendiendo al porqué de la acto, podemos universalizar la máxima que la determina[37].

El imperativo categórico es único[38], pero recibe diferentes formulaciones que son otras tantas maneras de representar el mismo principio de la moralidad, pues cada una de ellas contiene en sí a las otras tres, si bien la diferencia que las separa es subjetiva con la intención "de acercar una idea de la razón a la intuición y por ello al sentimiento"[39].

36. Bajo el primer principio de la moralidad de Kant -afirma Schopenhauer- subyace un patente egoísmo: elevar "x" a ley, no porque sea lo mejor, sino porque de no elevarla a ley universal, yo saldría perjudicado: *Le fondement de la Morale*; París, F.Alcan, 1925[11], p.56. Aún siendo exagerada, en términos generales, la crítica de Schopenhauer a la ética kantiana, algunos pasajes de la FMC, obra en la que se basa, y de la D. de la V., parecen darle la razón: FMC, p.76; Gr., AK, p.423: "(...) imposible *querer* que tal principio (el de no ayudar al prójimo) valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y, entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea".
37. FMC, p.78; Gr., AK, p.425: "El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales -que son los únicos a quienes un imperativo puede referirse- y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas".
38. FMC, p.72; Gr., AK, p.421.
39. FMC, p.95; Gr., AK, p.436.

Formulaciones del imperativo categórico[40]:

1ª) *formulación*:

> *"Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"*[41].

En la misma FMC, Kant formula en términos parecidos la que dice ser "fórmula universal" del imperativo categórico:

> *"Obra según la máxima que pueda hacerse a sí misma al propio tiempo ley universal"*[42].

2ª) *formulación:*

> *"Obra como si la máxima de tu acto debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"*[43].

La segunda formulación especifica la primera en el concepto de naturaleza o conjunto de objetos determinados por leyes universales[44]. Por medio de la analogía que presenta el mundo de la voluntad, como ley universal para acciones posibles, con el de la naturaleza, donde las cosas se presentan determinadas por leyes universales, puede expresarse el requisito a cumplir por la máxima para su universalización, como la posibilidad de que se imponga como ley universal de la naturaleza por la propia voluntad.

40. Para la discusión sobre las variadas formulaciones del imperativo categórico y la prioridad de la primera formulación, vid. SEVILLA SEGURA, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant*; Valencia, Univ. de Valencia, 1979, p.95-98.
41. FMC, p.72; Gr., AK, p.421; CRP, p.50; KpV, AK, p.30.
42. FMC, p.96; Gr., AK, p.436-437.
43. FMC, p.73; Gr., AK, p.421.
44. CRP, p.68; KpV, AK, p.43.

Una máxima puede no ser universalizable por dos razones a), b):

a) "Algunas acciones están de tal modo constituidas, que su máxima no puede, sin contradicción, ser siquiera *pensada* como ley natural universal, y mucho menos que se pueda *querer* que *deba* serlo"[45].

b) "En otras, no se encuentra, es cierto, esa imposibilidad interna, pero es imposible *querer* que su máxima se eleve a la universalidad de una ley natural, porque tal voluntad sería contradictoria consigo misma"[46].

La imposibilidad de universalizar una máxima puede ser debida a la índole de su significado -a)-, o al querer mismo -b). En el primer caso, la máxima no puede convertirse en ley universal por la base egoísta en la que se asienta, que, de universalizarse, se destruiría a sí misma; luego, no se *puede querer* (por la contradicción que implica) que *deba* serlo.

En el segundo caso, la voluntad caería en contradicción, no la máxima. Si aceptamos la validez universal de un imperativo, pero "nos tomamos la libertad de hacer una excepción para nosotros" tendremos una contradicción en nuestra propia voluntad: "que cierto principio es necesario como ley universal, y, sin embargo, no vale subjetivamente con universalidad, sino que ha de admitir excepciones"[47]. Pero la contradicción es sólo aparente

45. FMC, p.76; Gr., AK, p.424.
46. Ibid.
47. FMC, p.77; Gr., AK, p.424.

supuesto que la acto es considerada desde dos puntos de vista diferentes: la voluntad conforme a la razón, y la voluntad afectada por la inclinación. No existe contradicción real, "sino una resistencia de la inclinación al precepto de la razón (antagonismo). Reconocemos la validez del principio, pero nos "permitimos" algunas excepciones"[48].

3ª) *formulación*:

> *"Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"*[49].

Kant define al hombre como persona en tanto que fin en sí mismo por su propia naturaleza. Si el fin es "lo que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación"[50], sólo el hombre puede ser fundamento de unas leyes que, imponiéndoselas, le constituyen en un ser cuyo fin es sí mismo. La "*humanidad*" es la condición de toda voluntad capaz de autodeterminarse, y esa humanidad de la que yo participo individualmente, y de la que cualquier otra persona participa también, ha de ser siempre el fin en la máxima que ha de valer como ley, esto es, reconociendo en el hombre su capacidad de autodeterminación, no puedo considerarlo fundamento de la posibilidad de la acto para un fin cualquiera.

48. Vid. SEVILLA SEGURA, S., op.cit. p.124 ss.
49. FMC, p.84; Gr., AK, p.429.
50. FMC, p.82; Gr., AK, p.427.

4ª) *formulación:*

> *"Obra por máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de los fines"*[51].

El reino de los fines es la consolidación de un mundo del obrar moral que no existe, pero que por acciones y omisiones puede llegar a existir[52]. La voluntad autónoma conforma el reino de los fines por el hecho de ser legisladora; de ella nace la ley que ha de seguir, y siguiéndola obra según las máximas de un legislador en un posible reino de los fines.

2. LEY Y NATURALEZA

La actividad operativa del hombre se encamina a un fin que, a la vez, es causa de su obrar. Esta es la idea que subyace en toda la ética de Aristóteles, explicando, a partir de esa constatación, toda la moralidad humana. El fin al que el hombre tiende es, bajo su consideración, un bien que le hace apetecible ese fin al que se encamina, sin cuya aprehensión no sería posible que el hombre se pusiera a sí mismo en movimiento para posesionarse del bien que aumentará su perfección, para llegar a ser lo que todavía no es y aspira a ser[53]. La operación que tiende al fin es perfectiva del agente que la realiza, capaz de perfección por la

51. FMC, p.99; Gr., AK, p.439.
52. FMC, p.95 (nota); Gr., AK, p.436.
53. El hombre debe hacer (obrar) para ser lo que su naturaleza exige: "l'achévement de ce que en toi a commencé la nature": SERTILLANGES, A.D., Les Bases de la Morale et les récents discussions; *Rev. de Philosophie*, 3 (1902-1903), p.20.

interna constitución acto-potencial de la naturaleza que causa su obrar. La inclinación al fin por medio de la acto requiere un modo de ser llevada a cabo, una *ordenación* que la ley expresa al ser aquello que regula un acto o una operación con el propósito de conducir al hombre a su fin. La ley es tan intrínseca al sujeto como su propia operación, según la cual tiende al fin concebido como bien de una determinada forma[54]: "(...) la ley es cierta medida de los actos según que alguien es inducido a obrar o es apartado de obrar.."[55].

La ley no es extraña a la naturaleza, ni es imperada desde fuera del individuo, pertenece y está incardinada en la naturaleza igual que la forma del obrar humano. Legalidad y Naturaleza no son conceptos contrarios, antes bien, debe hablarse de una "legalidad natural"[56] como quiera que todo lo que en la naturaleza es, es, existe de una determinada forma. La relación legalidad-naturaleza es paralela a la existente entre acto y potencia; la legalidad "informa", "estructura", "ordena" a la naturaleza que es, de este modo, "informada", "estructurada", "ordenada", constituyendo la "esencia del ente tendencial"[57].

Kant denomina *heterónomo* a este punto de partida por cuanto concibe como "impuesta" toda ley que no tenga su origen en la voluntad:

> "Dondequiera que un objeto de la voluntad se pone por fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina, es esta regla heteronomía (...) la voluntad no se da a sí misma la ley, sino que es un impulso extraño el que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto, acorde con la recepción del mismo"[58].

54. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*; Madrid, Gredos, 1979², BHF 30, p.368: "La ordenación tendencial de la operación exige también un principio que la justifique. A este principio se le llama igualmente ley".
55. S.Th. I-II, q.90, a.1. "(...) lex quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur...".
56. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., op.cit. p.368.
57. Ibid., p.369.

El hombre aparece en la filosofía kantiana escindido en dos regiones: la pura y la empírica, el mundo inteligible (suprasensible) y el mundo natural (sensible). Como ser natural está sujeto a las leyes propias de su naturaleza, en las que no puede intervenir como legislador; pero, en cambio, puede dirigir sus acciones según la pauta de una ley que la voluntad autónoma se da a sí misma sin tener en cuenta más que la forma universal de su querer. La autonomía de la voluntad cuya ley es la moral muestra al hombre como ser inteligible que autofunda su propia naturaleza en un mundo suprasensible, creando una "segunda" naturaleza no regida por más ley que la de la voluntad. Requisito del imperativo categórico es que sea tan incondicionado y válido para el querer de una voluntad como si fuese una ley natural en cuanto a su necesidad imperativa. Esta es la referencia comparativa del imperativo con la naturaleza, porque no cabe otra relación que la de aplicación del imperativo a la naturaleza de la que no depende. La ley moral proporciona al mundo natural una causalidad del mundo inteligible; la naturaleza "modelo" se plasma en lo que viene a resultar naturaleza "copia" con la intención de introducir en el mundo sensible lo racional:

> "La ley de esta autonomía, empero, es ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia (*Gegenbild*) debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, al mismo tiempo de las leyes de éste"[59].

58. FMC, p.106-107; Gr., AK, p.444.
59. CRP, p.68; KpV, AK, p.43.

La moral, cuyas leyes han de valer para todo ser racional en general, necesita de la antropología para su "aplicación", aunque haya de exponerse sin relacionarse con ésta, es decir, como filosofía pura[60]. La ley nos descubre esa región del ser humano independiente de la ley natural, una vida independiente de la "animalidad":

> "(...) la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aún de todo el mundo sensible, al menos en cuanto se puede inferir de la determinación conforme a un fin que recibe mi existencia por esa ley que no está limitada a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito"[61].

La ley moral se opone a la naturaleza porque en ésta el hombre debe obedecer, sin legislar, a un mundo que no pide su intervención, sino su sometimiento. Por el contrario, en el mundo moral es protagonista, se reclama a sí mismo obediencia, pero a una ley salida de su propia autonomía. El mundo inteligible es "creado" por el hombre quizá porque Kant no puede aceptar el acatamiento humano a una ley de la que no haya sido autor; la opción es hacer al hombre creador en el ámbito moral, único en el que, supuesta como posible toda desvinculación de la naturaleza, puede serlo. En la naturaleza racional, fin en sí misma, está basado el imperativo categórico[62].

3. LEY Y RAZÓN

En cualquier género, aquello que es principio (del modo en que la unidad lo es en el género de los números), o el primer movimiento en el género de movimiento) se constituye en regla y medida ("regula et mensura") de aquél género. Llamamos propiamente actos humanos ("actus humanorum")[63] a las acciones procedentes de la deliberación de la razón[64], principio, regla y medida de esos actos, a los cuales ordena al fin. Si contrastamos ahora la relación de la razón con los actos humanos y la de éstos con la ley ("regula et mensura actuum"), se sigue de ello que la ley es algo que pertenece a la razón ("(...) lex sit aliquid pertinens ad rationem")[65].

Sto. Tomás denomina *sindéresis* al hábito *natural* de los primeros principios del obrar, principios naturales del derecho natural:

> "Tal como el alma humana tiene cierto hábito natural por el que conoce los principios de las ciencias especulativas, al cual llamamos entendimiento de los principios, así en ella hay algún hábito natural de los primeros principios del obrar, que son los principios naturales del derecho natural; porque ciertamente este hábito pertenece a la sindéresis"[66].

En la razón especulativa son innatos los principios de la demostración, como en la razón práctica los fines connaturales del

60. FMC, p.58; Gr., AK, p.411.
61. CRP, p.224; KpV, AK, p.162.
62. FMC, p.84; Gr., AK, p.429.

63. S.Th. I-II, q.1, a.1: conviene distinguir entre la denominación "actus humanus" (acto humano) y "actus hominis" (acto del hombre). Los primeros hacen referencia a las acciones que proceden de la voluntad deliberada del sujeto; los segundos, aún perteneciendo también al hombre, no son propiamente humanos desde el momento en que no provienen de aquello que le caracteriza como hombre.
64. S.Th. I-II, q.1, a.1, ad.3.
65. S.Th. I-II, q.90, a.1.
66. Q.D. De Veritate, q.16, a.1. "Sicut autem animae humanae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum secentiarum cognoscit; quem vocamus intellectum principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; quia quidem habitus ad synderesim pertinet".

hombre, de los que no tenemos un conocimiento por hábito adquirido o infuso[67], sino natural, al que llamamos sindéresis. La razón natural formula los principios de la sindéresis y su expresión es la ley natural cuyo primer principio es evitar el mal e inclinar al hombre al bien[68]:

> "Sobre los principios universales del obrar, el hombre está dispuesto rectamente por el entendimiento natural de los principios, a través del cual sabe o conoce que nada malo debe hacerse; o también a través de alguna ciencia práctica:[69].

La razón se relaciona con la ley que conoce y, siguiéndola, se hace recta. La rectitud moral de la razón se asienta en la adecuación justa entre acto y ley a la luz del hábito de los primeros principios del obrar. La razón humana es la naturaleza[70], fundamento de la ley que la razón dicta, cuyas fórmulas son, "en un sentido totalmente legítimo, la expresión de las finalidades esenciales de la naturaleza humana"[71].

En el formalismo, que la razón pura puede ser práctica (capaz de determinar por sí misma, sin mezcla empírica, a la voluntad) lo demuestra su autonomía[72]. La ley moral es un hecho de

67. Scr. Sup. Libr. Sent. III, d. XXXIII, q.2, a.4, Sol.4.
68. Q.D. De Veritate, q.16, a.1, ad.12.
69. S.Th. I-II, q.58, a.5. "Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem cognoscit quod nullum malum est agendu; vel etiam per aliquam scientiam practicam".
70. Q.D. De Malo, q.14, a.2, ad.8: "Ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem est contra hominis naturam". "La razón del hombre es la naturaleza, de donde cualquier cosa que está contra la razón, está contra la naturaleza del hombre".
71. SIMON, R., *Moral*; Barcelona, Herder, 1981[4], p.209.
72. CRP, p.66; KpV, AK, p.42.

la razón pura[73] y su certeza es apodíctica, independiente de cualquier realización en la experiencia: "La *razón pura* es por sí sola práctica y da al hombre una ley universal que nosotros denominamos ley moral"[74].

La filosofía práctica de Kant se basa en el estudio de preceptos morales prácticos fundados en un principio suprasensible que no se deriva del concepto de naturaleza -cuyo condicionamiento sensible es evidente- sino de leyes sin referencia a fines, que el concepto de libertad da a conocer[75].

Desde los presupuestos especulativos de Kant, toda ley que no surja de la razón práctica es necesariamente heterónoma, legisla extrínsecamente a la razón y supone la pérdida de su autonomía y de su carácter incondicionado. Todo imperativo moral debe tener su origen y principio en la razón práctica, sin fundamento, sin referencia alguna a la legislación divina o inclinación humana; la ley carece de un contenido extrarreferencial -materia- quedándose en la pura forma:

> "La razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse, ni siquiera por medio de un placer en esa ley misma, y sólo el poder ser práctica como razón pura, la hace posible ser *legisladora*"[76].

Si en Sto. Tomás la razón conoce los principios morales cuyo fundamento es la naturaleza y en última instancia Dios, Kant, en cambio, independiza la voluntad de la obediencia a una ley

73. CRP, p.73; KpV, AK, p.47.
74. CRP, p.52; KpV, AK, p.31.
75. CJ, p.71-72; KU, AK, p.173.
76. CRP, p.42; KpV, AK, p.25.

no causada por la razón. Del conocimiento de la ley dada con la naturaleza, Kant pasa a su formulación racional expresada a la voluntad mediante el imperativo que se impone a una voluntad incapaz de ser *santa*[77]. La razón que muestra los imperativos categóricos confiriendo a los juicios una forma "legal" es imperativa, en oposición a la aristotélica que es reguladora[78]:

> "Aquí ha de demostrar su pureza como guardadora de sus leyes, no como heraldo de las que le insinúe algún sentido impreso o no sé qué naturaleza tutora; los cuales, aunque son mejores que nada, no pueden nunca proporcionar principios, porque éstos los dicta la razón y han de tener su origen totalmente *a priori* y con ello su autoridad imperativa: no esperar nada de la inclinación humana, sino aguardarlo todo de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma (...) Todo aquello, pues, que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acto esté libre de todos los influjos de motivos contingentes, que sólo la experiencia puede proporcionar"[79].

4. LEY Y FELICIDAD

En la filosofía tomista, la finalidad de la ley moral es conducir al hombre a su destino, la felicidad; el hombre desea ser feliz

77. *Santa* sería la voluntad cuyas causas subjetivas del querer coincidieran con las objetivas.
DV, p.53; MS, AK, p.383: (santos) "los que no pudiesen ni siquiera ser tentados de faltar al deber".

78. OLLÉ-LAPRUNE, L., op. cit. p.86.

79. FMC, p.79-80; Gr., AK, p.426.

por la propia ley de su naturaleza[80]: "(...) porque a la felicidad es ordenado el hombre por principios interiores: ya que a ella se ordena naturalmente[81]. Los principios que brotan de la naturaleza del hombre le ordenan naturalmente a la felicidad; ley y felicidad se unen en una relación causal. No es así para Kant, en quien la inclinación a la felicidad se expresa por medio de imperativos hipotéticos. Esta clase de imperativos mandan una acto que sirve de medio para un fin; y si éste es real, el principio que guía la conducta es asertórico-práctico. La felicidad es el fin de un imperativo pragmático que prescribe determinado comportamiento como medio para alcanzarla y, así, la acto que se realiza no es fin en sí misma, se cumple con vistas a la felicidad: "Si quieres ser feliz (A), haz (B)".

Los imperativos hipotéticos no pueden ser fundamento de determinación de la voluntad; por su carácter condicionado, están excluídos de la moralidad. Todos los principios derivados del principio de la felicidad son empíricos y se invalidan como fundamento de leyes morales por su derivación de "la peculiar constitución de la naturaleza humana"[82] o de las circunstancias que la rodean. Incluir la felicidad en la base de lo moral -felicidad es para Kant sinónimo de egoísmo- es "derribar" (unterlegt) y "aniquilar" (untergraben) la "elevación" (erhabenheit)[83] de la moralidad en aras de la tendencia natural a la "propia felicidad"[84]: "Pero la ley moral por sí no *promete* (verheißt) felicidad alguna; pues ésta, según los conceptos de un orden natural, en general, no está necesariamente unida con la observancia de la ley moral"[85].

80. S.Th. I, q.2, a.1: "(...) homo naturaliter desiderat beatitudinem". "(...) el hombre desea naturalmente la felicidad".

81. S.Th. I-II, q.2, a.4. "(...) quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora: cum ad ipsam naturaliter ordinetur".

82. FMC, p.104; Gr., AK, p.442.

83. Ibid.

84. Ibid.

85. CRP, p.180; KpV, AK, p.128.

5. LEY Y DEBER

El fundamento de obligación[86] de la ley moral es la razón que la descubre en ella misma. La razón, como tal, pertenece a la naturaleza, y tanto ésta como aquélla tienen su principio en Dios, fundamento último de la obligación moral, del mismo modo que la ley eterna lo es de la ley natural. Desde la moralidad mi obligación hacia Dios se sigue de mi obligación hacia el bien[87], pero desde el orden ontológico, mi obligación hacia el bien, se funda en Dios.

La ley moral que Dios ha dado al hombre acoge en su formulación, como hemos visto, la inclinación natural del hombre al fin al que se ordena, y promueve los actos más óptimos para alcanzarlo, de forma que el fundamento de obligación de la ley se halla en la necesidad del fin que perfecciona la naturaleza. La voluntad tiende al bien conocido por el entendimiento, está *obligada* a alcanzarlo porque supone su perfección. El devenir en un ser -escribe J. Bofill- supone una ordenación u orientacion en la línea en que el devenir se produce, un "deber ser" que parte de un principio y se dirige a un fin[88].

En la moral kantiana el concepto de deber indica nuestra relación con la ley[89] que, formulada por la razón, tiene en ella

86. Los comentadores de Aristóteles no se ponen de acuerdo sobre la problemática del "deber" (δεῖν) en la filosofía aristotélica. Mientras autores como M.D. Goland-Gosselin y V. Brochard niegan que exista un significado preciso para la palabra "deber" (δεῖν) entre los griegos, otros como A.D. Sertillanges, mantienen que puede hablarse de "deber" moral, pero prescindiendo de un fundamento último.

87. MARITAIN, J., L'obligation morale; *Rev. Thomiste*; 49 (1944), p. 516 ss.

88. Op. cit., p.77.

89. CRP, p.121; KpV, AK, p.82.

su fundamento: descartado su origen empírico, el deber sólo puede ser a priori; la experiencia indica lo que es, no lo que debe ser:

> "(...) el fundamento de la obligación moral no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la razón pura"[90].

Únicamente la buena voluntad actúa teniendo como móvil el deber que es "la necesidad de una acto por respeto a la ley"[91]. El *respeto*, sentimiento nacido de un concepto de la razón, es "la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir"[92]. La ley origina en el sujeto un respeto hacia ella, "de suerte que éste (el respeto) es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como *causa*"[93]:

> "La ley moral es, en efecto, para la voluntad de un ser todo perfecto una ley de *Santidad*, pero para la voluntad de todo ser razonable finito, una ley de *deber*, de compulsión moral y determinación de la acto de ese ser por medio de *respeto* hacia la ley y por veneración de su deber"[94].

Sin la inclinación básica al amor propio que caracteriza la sensibilidad de la naturaleza humana, ésta sería santa, y capaz de obrar por la sola representación de la ley; en cambio, la ley

90. FMC, p.18; Gr., AK, p.389.

91. FMC, p.38; Gr., AK, p.400.

92. FMC, p.40 (nota); Gr., AK, p.401.

93. Ibid.

94. CRP, p.120-121; KpV, AK, p.82.

se convierte para la voluntad en mandato que aniquila, en su aspecto negativo, toda inclinación humillando el amor propio y derrotando a la presunción (Eigendünkel)[95]; en su aspecto positivo, engendra respeto: "El deber es un constreñimiento (contrainte) en vista de un fin que no es querido de buen grado"[96].

Para Kant, el fundamento de la obligación moral es la razón:

> "Tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios, sea necesaria *como fundamento de toda obligación en general* (pues ese fundamento descansa (...) exclusivamente en la autonomía de la razón misma)"[97].

En Santo Tomás, el fundamento último es Dios:

> "La Ley (...) es cierta razón de la divina providencia gobernante propuesta a la criatura racional. Pero el gobierno de la providencia divina conduce cada cosa a su propio fin. Así pues por voluntad divina a través de esta ley dada, el hombre es ordenado principalmente a su fin"[98].

La fuerza de la ley sólo puede residir en que tenga como origen un ser superior al hombre; éste no es superior a sí mismo, no puede ser auténtica causa de la ley que le obliga.

95. CRP, p.111; KpV, AK, p.74.
96. DV, p.56; MS, AK, p.386.
97. CRP, p.176-177; KpV, AK, p.125-126.
98. C.G. III, 115. "Lex (...) est quaedam ratio divinae providentiae gubernatis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur".

La ley deja de tener fuerza obligatoria porque la voluntad de que dimana tampoco la tiene para imponerse a sí misma al modo en que lo hace un ser superior a otro basándose en esa superioridad natural. La autonomía supone "una inconfesada nota" de orgullo[99] por cuanto se pretende atribuir a la voluntad el derecho que Dios, ser superior y creador del hombre, tiene. El hombre divinizado, legisla olvidando su ser creado y, como tal, dependiente de su creador, único legislador.

6. LEY Y LIBERTAD

"Ser libre es, para el hombre, poder desarrollar la naturaleza hasta llevarla a la plenitud"[100]. Alcanzar la plenitud de la naturaleza supone haber recorrido el camino que va desde su capacidad de perfección hasta la realización de ésta por el obrar. Ni el principio ni el fin, naturaleza y fin último, son objetos de elección; son puntos de partida dentro de los que el hombre es libre. Las características que conforman su ser le constituyen en ser libre para elegir los medios aptos para el fin. La ley indica la dirección de la libertad para alcanzar la perfección, pues su objeto es conducir al hombre a su fin. El hombre manifiesta su ser libre cuando realiza su naturaleza por medio de la acto que se adecúa a la ley; así, la libertad hace posible la perfección de la naturaleza por la ley.

La libertad es, en el pensamiento formal, la "ratio essendi"[101] de la ley moral, y ésta, la "ratio cognoscendi"[102] de la li-

99. DERISI, O.N., op. cit., p.424.
100. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., op.cit., p.375.
101. CRP, p.12 (nota); KpV, AK, p.4.
102. Ibid.

bertad. En esta unidad circular, lo primero en ser conocido es la ley[103], de ella tenemos conciencia antes que de la libertad, tan pronto como formulamos máximas de la voluntad. Por la ley moral sabemos de la existencia de la libertad puesto que si se demuestra la existencia de una razón pura práctica, queda afirmada la libertad trascendental[104].

La razón práctica proporciona realidad a la libertad que la razón teórica daba sólo como pensable[105]. El hombre descubre su ser libre ante la posibilidad de ser causa de la ley moral, de forma que la libertad es manifestada por la autonomía de la razón al ser legisladora. Demostrada la libertad, podemos afirmar en primer lugar, que la voluntad es causal por la libertad que la hace eficiente[106]: "así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa"[107]. Con todo, hemos de suponer la libertad, no podemos ni concebirla ni conocerla: "Vale (la libertad) sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear"[108].

Si la ley moral hace evidente la existencia de la libertad, ésta posibilita -"ratio essendi"- la ley moral. El hombre, como *fenómeno*, está sujeto a la causalidad de la ley natural, en cuanto conciencia empírica, se somete a una ley que no ha formulado la voluntad. Únicamente como *noúmeno* puede ser sujeto de su propia ley, la voluntad autónoma se hace realidad por la libertad

103. CRP, p.49; KpV, AK, p.29.
104. CRP, p.11; KpV, AK, p.3.
105. CRP, p.14-15; KpV, AK, p.6.
106. FMC, p.111; KpV, AK, p.446.
107. FMC, p.112; KpV, AK, p.447.
108. FMC, p.131; KpV, AK, p.459.

y, obedeciendo la ley, se ejercita la libertad, desde el momento en que esta ley se la autoimpone la voluntad[109].

La libertad es la condición indispensable para que la voluntad, independizada de la causalidad natural, tenga como fundamento de determinación una ley universal que se da a sí misma. Como tal, es una voluntad libre[110]:

> "La *libertad* del arbitrio es esta independencia de todo impulso sensible en cuanto a su *determinación*; tal es la noción negativa de la libertad. La noción positiva puede definirse: la facultad de la razón pura de ser práctica por sí misma; lo cual no es posible más que por la sumisión de las máximas de toda acto a la condición de poder servir de ley general"[111].

La libertad es una expresión de lo nouménico en lo fenoménico[112].

109. ROUSSEAU, J.J., *Contract Social*, L.I, ch. VIII: "L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté". Citado por DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*; Paris, PUF, 1969[3], p.306.
110. CRP, p.48; KpV, AK, p.29: "una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre".
111. DD, p.10; MS, AK, p.213-214.
112. SARTIAUX, F., *Morale kantienne et morale humaine*; Paris, Hachette, 1917, p.90.

CAPÍTULO IV

LA NATURALEZA HUMANA

1. RACIONALIDAD Y LIBERTAD

La forma de actividad del hombre da a conocer una peculiar forma de existir diferente del resto de los seres. El hombre conoce, quiere, y quiere lo que conoce en razón de la bondad de lo deseado para su ser que quiere realizar sobre lo que es, lo que debe ser[1]. La inteligencia y la libertad le conceden el poder de configurar su "propio destino" porque "posee una peculiar naturaleza y ya sabemos que la naturaleza es la impresión que lleva todo ser en sus entrañas, de su fin objetivo, del fin que ha de constituir su bien definitivo, su última perfección"[2].

Por la racionalidad el hombre es conocedor de esa ordenación. Por la libertad puede realizarse comprendiendo la íntima

1. BOFILL, J., op.cit. p.82.
2. Ibid.

estructura de su naturaleza, o ir en contra de esa ordenación. El fin de la naturaleza es dado con ella, pero la voluntad determina con libertad su realización desde el momento en que puede encaminarse hacia un bien menos perfecto que aquél a que está destinada. La voluntad no es perfeccionada por cualquier objeto al que tienda, sólo un bien superior la perfecciona: "(...) el acto de la virtud apetitiva consiste en que el afecto es inclinado hacia el objeto exterior, pero la perfección de un ser no depende de todo objeto al que es inclinado, sino solamente de aquél que es superior"[3].

El sujeto interioriza el fin que es principio regulativo de su obrar, y en ello radica su libertad o "autopossedersi per via volitiva"[4] en que la voluntad asiente a la inclinación nacida del ser del sujeto. La libertad se da en el querer identificado con el ser.

2. LAS FACULTADES HUMANAS

2a) *El Entendimiento*

El alma, fuente de movimiento para el cuerpo, está dotado de dos capacidades o "partes", una de carácter irracional (ἄλογον)[5], y otra racional o dotada de razón (λόγον ἔχον)[6], (τό λογόν)[7].

3. S.Th. I, q.59, a.3, ad.2. "(...) actus appetitivae virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem, non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori".
4. BOFILL, J., op.cit. p.170.
5. EN VI, 1, 1139a 4; In Ethic. L.VI, l.1, 1114.
   I, 13, 1102a 28; In Ethic. L.I, l.19, 229.
6. EN I, 13, 1102a 29; In Ethic. L.I, l.19, 229.
7. EN VI, 1, 1139a 4; In Ethic. L.VI, l.1, 1114.

La parte irracional se divide a su vez en una parte vegetativa, propia de todos los seres que se nutren[8], y otra que participa en alguna medida de la razón aún sin ser racional, por cuanto mantiene con la razón una relación de obediencia y docilidad, llamada apetitiva y desiderativa (επιθυμητικὸν και ὀρεκτικον)[9].

La parte racional apoya su división en el objeto de contemplación que a cada parte corresponde: una es la parte que tiene por objeto los entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra la que trata de los entes de principios contingentes. La primera es llamada racional científica (ἐπιστημονικὸν)[10] o teórica (θεωρετικός)[11], la segunda, racional calculativa (λογιστικόν)[12], o práctica (πρακτικός)[13]. El término empleado para designar la parte racional del alma en general es el de entendimiento (νοῦς), que Aristóteles define[14] como la parte del alma que conoce y piensa.

El acto propio del entendimiento especulativo o teórico es la función intuitiva de los primeros principios de la demostración, y en este sentido se dice que su objeto es inmutable, pues considera la verdad en sí misma. El entendimieno práctico, en cambio, intuye los fines de la acto que son los principios del obrar, considerándolos en cuanto ordenados a un acto exterior; sus términos esenciales son "bueno" y "malo", paralelos a los "verdadero" y "falso" del entendimiento especulativo. El entendimiento es uno, pero según considere un objeto u otro, se ordene a la

8. EN I, 13, 1102a 33; In Ethic. L.I, l.20, 231-232.
9. EN I, 13, 1102b 31; In Ethic. L.I, l.20, 240.
10. EN VI, 1, 1139a 11-12; In Ethic. L.VI, l.1, 1118.
11. Pol. IV, 14, 1133a 25 (Bekker).
12. EN VI, 1, 1139a 12; In Ethic. L.VI, l.1, 1118.
13. Pol. IV, 14, 1133a 25 (Bekker).
14. De An. III, 4, 429a 10-11.

contemplación o a la acto, deviene especulativo o práctico. La correspondencia entre ambas funciones es perfecta: es bueno para el entendimiento práctico lo verdadero para el especultativo; la verdad es el bien del entendimiento especulativo, el bien es la verdad del entendimiento práctico:

> "Pero este entendimiento de que hablamos es el que hace sus planes guiado por un fin; es decir, el entendimiento práctico; difiere del entendimiento especulativo o teorético en el fin que persigue"[15].

La verdad es objeto de consideración para ambos entendimientos, pero el uno la considera en sí mismo -especulativo-, y el otro en orden a la acto -práctico-. La verdad en orden a la acto es el bien:

> "(...) el entendimiento especulativo y el práctico difieren en que el entendimiento especulativo considera lo verdadero absolutamente, en cambio, el práctico considera lo verdadero en orden a la acto"[16].

El fin del entendimiento especulativo es la verdad, el del práctico la misma verdad para la acto[17]. Y el fin al que tienden es precisamente lo que diferencia las dos funciones del mismo entendimiento: "(...) porque[18] la razón práctica trata sobre el obrar; que son

15. In De An. III, 10, 433a 13-14.

16. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXIII, q.2, a.3, Sol.II. "(...) intellectus speculativus et practicus in hic differunt, quod intellectus speculativus considerat verum absolute, practicus autem considerat verum in ordine ad opus". S.Th.I, q.14, a.16. También en: Q.D. De Virt. in communi, q.unica, a.7, ad.1.

17. S.Th. I, q.79, a.11, sed contra: "Intellectus theoricus per extensionem fit practicus". "El entendimiento teórico por extensión se hace práctico".

18. Sobre el uso de "entendimiento" o "razón" para designar la función racional: In De Anima, L.III, l.14, 812: "(...) quod ratio et intellectus non sunt

las cosas singulares y contingentes: pero no sobre las necesarias, como la razón especulativa"[19], "Lo que no conlleva acto, por ejemplo, lo verdadero y lo falso, pertenece al mismo orden de cosas que lo que es bueno o malo; pero difieren por tener respectivamente una referencia universal y una referencia particular"[20].

El deseo de saber para conocer guía la actividad del entendimiento especulativo, el del práctico es conocer para obrar. Estas dos perspectivas resuelven la actividad de la inteligencia frente al ser: la contemplación de la verdad, y la orientación de la verdad a la acto. En cuanto conocimiento, el práctico es inferior al especulativo[21], dado que sirve de medio para la inclinación de la voluntad, ciega si el entendimiento práctico no le presenta su objeto. De este modo, el objeto causa, en el caso del entendimiento especulativo, la actividad teórica, y mueve a la voluntad para la acto a través del entendimiento práctico.

Kant incomunica el mundo moral y el especulativo. En éste, el entendimiento es legislador a priori de la naturaleza como objeto sensible para obtener un conocimiento de ella[22]; en el mundo moral, la razón es legisladora a priori de la libertad y de su propia causalidad[23] que se mueve en lo suprasensible, opuesta al objeto sensible de la naturaleza. La facultad completa del co-

---

diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quandam pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem". "(...) la razón y el intelecto no son dos partes diversas del alma, sino que el intelecto se llama razón en tanto accede al conocimiento de una verdad inteligible por una investigación".

19. S.Th. I-II, q.91, a.3, ad.3. "(...) quod ratio practica est circa operabilia; quae sunt singularia et contingentia: non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa".

20. De An. III, 7, 431b, 10-12.

21. DERISI, O. N., op. cit. p. 56.

22. CJ, p.95; KU, AK, p.195.

23. Ibid.

nocer se reduce a dos esferas: la de los conceptos de la naturaleza (entendimiento, teórica), y la del concepto de la libertad (razón, práctica) siendo en ambos legisladora a priori[24]. En el primer caso, como conocedora de la ley por medio del entendimiento, sólo puede "extraer" las leyes dadas en la naturaleza; como práctica, moral[25], la razón es *absolutamente* legisladora. El hombre pertenece a estas dos esferas, sensible e inteligible. Sometido a las leyes del primero, el entendimiento puede llegar a conocer los fenómenos, pero nunca las cosas en sí mismas[26]. En la naturaleza, las cosas existen regidas por leyes; en los seres racionales, según su naturaleza sensible, la existencia tiene lugar bajo leyes empíricamente condicionadas que representan heteronomía para la razón[27]. Pero el hombre pertenece también al mundo inteligible, y su existencia de ser racional discurre por cauces de leyes independientes de toda condición empírica que, fundadas en la razón, manifiestan su autonomía puesta de relieve en la capacidad de la razón para determinar a la voluntad, aunque la razón se vea impotente para explicar cómo ocurre, es decir, "cómo *el mero principio de la universal validez de todas sus máximas como leyes*, (...) sin materia alguna (objeto) de la voluntad (...) pueda dar por sí misma un resorte y producir un interés que se llamaría moral"[28]; de otra forma, si la razón intenta explicar cómo la libertad sea posible, "traspasa todos sus límites"[29].

Demostrada la posibilidad de una razón pura práctica, se afirma la libertad trascendental. El hombre, sujeto a la causalidad de la ley moral hecha posible por la libertad, es un ser en sí mismo y al mismo tiempo un fenómeno sometido a la causalidad por la ley natural. Con la expresión "conciencia pura" designa Kant el estado nouménico del ser racional opuesto y coexistente con la "conciencia empírica"[30] o estado fenoménico.

24. CJ, p.73; KU, AK, p.174.
25. No toda regla práctica revela una razón legisladora, como ocurre en el caso de las técnico-prácticas.
26. FMC, p.118; Gr., AK, p.451.
27. CRP, p.68; KpV, AK, p.43.
28. FMC, p.134-135; Gr., AK, p.461
29. FMC, p.130; Gr., AK, p.458-459.

2b) *La Voluntad*

Se distinguen tres clases de apetito: natural, sensitivo e intelectivo, según correspondan a los seres que carecen de conocimiento -apetito natural-, a los que poseen un conocimiento sensitivo -apetito sensitivo-, y por último, el referido a los seres capaces de conocimiento intelectual[31], apetito intelectivo o voluntad. Aristóteles entiende por ὄρεξις el apetito consciente en general, en el que se distinguen la ἐπιθυμία o apetito inferior dependiente de los sentidos, y la βούλησις o apetito racional, estrechamente ligado a la razón.

El apetito natural es propio de todo lo que tiende a su fin sin participación de la razón[32], no existe aprehensión del objeto conveniente al apetito, que se inclina a él por la dirección que la naturaleza instituye[33].

El apetito superior es el voluntario ("Appetitus superior qui est voluntas")[34], inclinación al fin conocido y la ordenación a él. Aunque en Aristóteles el concepto no aparece tratado de una

30. CRP, p.15 (nota); KpV, AK, p.6.
31. C.G. III, c.47.
32. Q.D. De Veritate, q.25, a.1.
33. Scrip. Sup, Libr. Sent. III, d XXVII, q.1, a.2.
34. Q.D. De Veritate, q.25, a.1.
De An. III, 10, 433a 23: "La voluntad es una forma de apetito".

forma precisa, entiende por voluntad (βούλησις) la "tendencia a un bien"[35], la apetencia razonable del bien, conocido intelectualmente como fin[36]: "(...) de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien para cada uno lo que le aparece como tal"[37]. La voluntad apetece principalmente lo bueno en sí mismo, o lo que es útil y, secundariamente, esta o aquella cosa en función del dictamen de la razón del que la voluntad participa[38].

La voluntad es, en Kant, la facultad de desear, propia de los seres racionales, facultad "de ser por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones"[39], determinable únicamente por conceptos, es decir, por la representación del obrar según un fin[40].

La facultad apetitiva en cuanto determinada exclusivamente por la razón, se convierte en la razón práctica misma:

> "La facultad apetitiva, cuyo principio de determinación interna y por consiguiente hasta el consentimiento, se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad.* La voluntad es, pues, la facultad apetitiva considerada menos con relación a la acto (como el arbitrio) que con relación al principio que determina el arbitrio de la acto; no va precedida de ningún principio de determinación; por el contrario es, puesto que puede determinar al arbitrio, la razón práctica misma"[41].

35. Top. VI, 8, 146b 2.
36. CREUSEN, J., La ΒΟΥΛΗΣΙΣ dans Aristote; *Le Mussé Belge*, XI (1907), p.193.
37. EN III, 4, 1113a 22-23; In Ethic. L.III, l.10, 491.
38. Q.D. De Veritate, q.25, a.1.
39. CRP, p.18-19 (nota); KpV, AK, p.9.
40. CJ, p.120; KU, AK, p.220.
41. DD, p.10; MS, AK, p.213.

Entre estas dos clases de apetito se encuentra el inferior o sensitivo ("Appetitus vero inferior sensitivae partis, qui sensualitas dicitur")[42], que tiende al objeto apetecido, a *este* objeto que es útil o a *aquél* que es deleitable, considerándolo en sí mismo.

De lo dicho hasta aquí se desprende que, por ser el principio que rige la inclinación del apetito natural extrínseco, éste carece de libertad, o lo que es lo mismo, ocurre por necesidad. Frente al apetito natural, el intelectivo es intrínseco al volente[43] y por eso mismo le hace libre, porque la voluntad quiere de necesidad el bien en sí, pero no está determinada a un bien concreto.

La inclinación del apetito sensitivo, por ser debida, en parte a la aprehensión de lo apetecido -deleitable o útil-, y en parte a tender necesariamente al objeto aprehendido -*este* objeto-, no puede decirse ni completamente libre ni totalmente necesaria.

El apetito natural tiende sin conocerlo a *este* objeto determinado; la voluntad tiende necesariamente al bien, sin estar determinada a este o a aquel objeto; el apetito sensitivo, aprehende lo útil o deleitable y por ello tiende necesariamente a *este* objeto determinado:

> "De donde es dado a entender que el objeto del apetito natural es este objeto en cuanto tal objeto; pero el del apetito sensible es este objeto en cuanto es conveniente o deleitable (...), pero el objeto propio de la voluntad es el mismo bien absolutamente"[44].

42. Q.D. De Veritate, q.25.a.1.
De An. III, 10, 433a 25-26: "el deseo en efecto es una forma de apetito".
43. Q.D. De Veritate, q.25, a.1.
44. Ibid. "Unde datur intelligi, quod objectum appetitus naturalis est haec res in quantum talis res; appetitus vero sensibilis haec res in quantum est conveniens vel delectabilis (...) objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute".

En cada apetito se consideran dos principios: a) el objeto que se apetece ("ipsa res quae appetitur"), b) la razón que lo hace apetecible, delectación, utilidad u otras razones ("ratio appetibilitas, ut delectatio vel utilitas, vel aliquid hujusmodi")[45].

La voluntad o apetito intelectivo[46] es la natural inclinación humana a un fin[47] que, considerado bueno, mueve a la voluntad. El movimiento de la voluntad en la apetencia del bien procede de una doble causa: el objeto que ejerce sobre ella un poder de atracto causa del movimiento de la voluntad como lo apetecible mueve el apetito[48], y, por otra porte, la voluntad por una fuerza interior se inclina a lo apetecido[49]:

> "Ahora bien el movimiento incluye tres factores: primero, la causa motora; segundo, los medios por los que ella produce el movimiento, y, tercero, la cosa movida. La causa motora es de dos clases: una es inmóvil y la otra mueve y es movida. La primera es el bien práctico, mientras que la que mueve y es movida es el apetito -porque lo que se mueve, es movido en cuanto influenciado por el apetito, y el apetito, en cuanto actual, es una especie de movimiento-, la cosa movida es el animal"[50].

45. Ibid.
46. Apetito sensitivo, C.f. Infra p.121 ss.
47. Q.D. De Veritate, q.22, a.5, ad.3: "(...) quod intellectus aliqud naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult".
"(...) ya que el entendimiento entiende algo naturalmente, tal como la voluntad quiere algo naturalmente".
48. S.Th. I-II, q.80, a.1: "(...) uno modo ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum". "(...) de un modo desde el objeto, como se dice que lo apetecible aprehendido mueve al apetito".
49. Ibid.: "alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum". "de otro modo desde aquello que interiormente inclina a la voluntad a lo querido".
50. De An. III, 10, 433b 13-18.

Si consideramos el movimiento de la voluntad desde su interior, el movimiento no se produce de forma necesaria[51]; si, por el contrario, lo consideramos desde el objeto, apetecible porque es aprehendido como bueno, la inclinación de la voluntad es determinada[52], como quiera que la voluntad no puede no tender al objeto que la razón ha estimado bueno[53].

Al mismo tiempo, cabe afirmar que esta inclinación de la voluntad al bien propio es doble: tendencia a adquirir el bien que no posee, y tendencia a conservar el bien poseído, añadiendo a estas dos tendencias una tercera actividad de la voluntad que consiste en difundir el bien poseído. No sólo tiende a poseer y conservar, sino que, en cuanto buena, la voluntad comunica este bien a los demás entes:

> "El ser natural no sólo tiene una inclinación natural con respecto al propio bien, de forma que adquiere aquéllo cuando no lo tiene; o de forma que permanece en aquéllo cuando lo tiene; sino también de forma que difunda el propio bien a otras cosas según su posibilidad. De donde vemos que todo

51. Q.D. De Malo, q.6, a.unicus: "Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte excercitii actus, non movetur ex necessitate".
"Así pues es evidente que si se considera el movimiento de la voluntad por parte del ejercicio del acto, no se mueve por necesidad".
52. Ibid.: "Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod obiectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum".
"Pero si se considera el movimiento de la voluntad por parte del objeto que determina el acto de la voluntad a esto o aquello que ha de quererse, debe considerarse que el objeto que mueve a la voluntad es el bien conveniente aprehendido".
53. Ibid.: "Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem...". "Así pues, si se aprehende algo como bueno conveniente según todas las cosas particulares que pueden ser consideradas, por necesidad moverá a la voluntad".

agente en cuanto está en acto y es perfecto hace algo semejante a él. De donde en el concepto de voluntad, se incluye que, en cuanto es posible, comunique a los demás el bien que alguien tiene"[54] [55].

La voluntad, facultad que alcanza el bien, es la que lo comunica en cuanto el bien perfecciona, actualiza la potencia del ente que lo posee. Hay que ver en esa actualización perfeccionante del ente la razón de la tendencia al bien de la voluntad. La tendencia al bien que el orden señala define a la voluntad como la facultad del querer, y por serlo, dice relación al fin y a los medios para conseguirlo, según se tome el término "voluntad" por la potencia de querer ("ipsa potentia qua volumus")[56], o por el acto que le es propio ("ipse voluntatis actus")[57]. Potencialmente, la voluntad se refiere al fin, a los medios y a las potencias que con ella se relacionan[58]... aunque actualmente su objeto sea lo que en sí es bueno; lo que verdaderamente es querido (acto) es el fin, objeto propio

54. S.Th. I, q.19, a.2. "Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet; vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est".

55. Con relación a esta última actividad de la voluntad, F. CANALS VIDAL señala que si por inclinación natural no hubiese en la voluntad tendencia a difundir el bien poseído, el egoísmo sería una inclinación natural.

56. S.Th. I-II, q.8, a.2.

57. Ibid.

58. Ibid.: "Si ergo loquamur de voluntate secundum quo nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad enim ea se extendit unaquaeque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti". "Así pues si hablamos de la voluntad según que se nombra la potencia, así, se extiende no sólo al fin, sino también hacia aquellas cosas en orden al fin. Cada potencia se extiende hacia aquellas cosas en las cuales puede encontrarse de cualquier modo la razón de su objeto".

de la potencia volitiva[59], y lo que al fin conduce es sólo querido en orden al fin. En razón de lo expuesto hasta aquí, debe hablarse[60] de un doble acto de la voluntad:

a) El de tender en absoluto su objeto ("tendit in proprium objectum absolute") que es el bien absoluto propuesto por la razón ("ratio proponit sibi aliquid ut absolute bonum"), cuyo acto es querer y amar y que pertenece a la naturaleza de la bondad.

b) el orden al fin por el que es querida una cosa como medio para alcanzarlo. Es evidente que "querer" ("velle") difiere de "intentar" ("intendere"), por cuanto se *quiere* el fin de forma absoluta y, en cambio *intentar* dice orden al fin sin referirse al fin mismo.

En el acto b) la voluntad actúa por exigencia de la razón que la conduce a querer lo conveniente en orden al fin, no según su propia naturaleza.

También en Kant la voluntad es voluntad del fin, pero éste le es inmanente: "La naturaleza racional -dice Kant- sepárase de las demás porque se pone a sí misma un fin. Este sería la materia de toda voluntad"[61]. El bien como fin posee, en el sistema aristotélico-tomista, una atracto irresistible para la voluntad que hace de él su objeto, comoquiera que no puede no querer lo que

59. Ibid.: "Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis". "El simple acto de la potencia consiste en aquello que es por sí mismo, objeto de la potencia. Aquello que por sí mismo es bueno y querido es el fin. De donde la voluntad es propiamente del fin mismo".

60. Q.D. De Veritate, q.22, a.13.

61. FMC, p.96; Gr., AK, p.437.

la convierte en buena. Este fin es siempre extrínseco, la materia de la voluntad no es su acto, es un objeto adecuado a la voluntad.

Lo querido por la voluntad a modo de fin específico quiérelo necesariamente, pues aquello que se presenta como bien, no puede dejar de desearlo. El fin último, al que se supeditan los demás fines -fines segundos-, es querido por sí mismo. La razón de bien en un objeto inclina a la voluntad a apetecerlo sin que recaiga sobre este acto su elección. El fin último es el supremo bien, aquél en que, según hemos visto, reposa el deseo de la voluntad. Ésta quiere necesariamente el fin último porque aprecia en él su máxima felicidad:

> "(...) si se propone a la voluntad algo que presente completa razón de bien como el fin último, por el cual todas las cosas son apetecidas, la voluntad no puede no querer esto; de donde nadie puede no querer ser feliz, o querer ser desgraciado"[62].

Si se propone a la voluntad un objeto considerado bueno universalmente, la voluntad necesariamente tiende a él.

No sucede lo mismo con los medios que se ordenan al fin, a los que la voluntad no tiende indefectiblemente, pero que si elige, los desea del mismo modo que al fin al que se ordenan:

> "Puesto que esto que la voluntad desea necesariamente es su fin natural, quiere también necesariamente aquellas cosas sin las cuales no puede conseguir el fin, si conoce esto; y estas cosas son aquellas ordenadas al fin; tal como si quiero la vida, quiero el alimento"[63].

62. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXV, q.1, a.2.
"(...) si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetutur, non potest voluntas hoc non velle; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser".

La voluntad mantiene la potestad con respecto a los medios, pero no con relación al fin último. Incluso el fin puede ser objeto de error en la apreciación de su conveniencia, pero ello no menoscaba la fuerza con que la voluntad tiende al fin, recto o erróneo, y alcanzarlo constituye su perfección.

Para alcanzar el fin debido la voluntad no está determinada, puede elegir el medio más adecuado, sea su evaluación fruto de la verdad o de la mera apariencia. La naturaleza subyace como fundamento de toda inclinación de la voluntad; el fin "indito" en la esencia del ente es principio y fundamento del medio apetecido en razón del fin[64]. El fin último (fin objetivo) o felicidad (fin subjetivo) supone para su realización el conocimiento de la verdad, vida contemplativa que, en Aristóteles, es la máxima felicidad, y que, para Santo Tomás, se convierte en medio para alcanzar la beatitud perfecta, la "visio Dei" que consuma toda apetencia o aspiración de bien de la voluntad humana:

> "Ya que la suprema felicidad del hombre consiste en su operación más elevada que es la operación del entendimiento si este entendimiento creado no puede ver nunca la esencia de Dios, o el hombre nunca alcanzará la felicidad o ésta consiste en otra cosa que en Dios..."[65].

63. Q.D. De Potentia, q.1, a.5. "Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessite ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum".
64. Q.D. De Veritate, q.22, a.5.
65. S.Th. I, q.12, a.1. "Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat quae est operatio intellectus, si nunquam essentiam

Santo Tomás[66], siguiendo a San Agustín[67], distingue dos sentidos en la palabra "necesidad" ("necessitas"): "La necesidad es doble: es decir la necesidad de la coacto y ésta no puede encontrarse de ninguna forma en el que quiere; y la necesidad natural, tal como decimos que Dios vive necesariamente y por esta necesidad la voluntad quiere algo necesariamente"[68]. Kant contempla sólo el primer sentido.

Determinada al fin último por necesidad -segunda acepción-, la voluntad resta indeterminada con respecto al acto, al objeto y en orden al fin[69]. Respecto al *objeto* o medio con que alcanzar el fin último, la voluntad puede optar por la vía que más conveniente le parezca, porque no es única la forma de lograrlo.

> "Ciertamente, la voluntad es indeterminada con respecto al objeto en cuanto a aquellas cosas que son para el fin, pero no en cuanto al mismo fin último, porque al fin último se puede llegar de muchas formas, y de diversas formas diversos caminos coinciden en llegar a lo mismo..."[70].

Indeterminada también respecto al *acto*, (de quererlo o no quererlo), que da cumplimiento al objeto:

tiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo...".

66. Q.D. De Veritate, q.22, a.5.

67. De Civitate Dei, V, c.X.

68. "Duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in volentem nullo modo cadere possit; et necessitas naturalis, sicut dicimus Deum de necessitate vivere: et tali necessitate voluntas aliquid necessitate vult".

69. Q.D. De Veritate, q.22, a.6.

70. Ibid. "Respectu objecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum (...) quia ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum...".

> "En segundo lugar la voluntad es indeterminada respecto al acto; porque sobre el objeto determinado puede usar su acto como quiera o no usarlo; pues puede terminar en el acto del querer con respecto a cualquiera, o no terminar en él..."[71].

En tercer lugar, la voluntad puede escoger en orden al fin lo que en verdad es debido o aquello que a la voluntad se lo parece, bien se trate del objeto (medio) o de la aprehensión del bien, que puede ser recta y no recta:

> "En tercer lugar, la indeterminación de la voluntad es con respecto al orden hacia el fin, en cuanto la voluntad puede apetecer aquello que según la verdad se ordena al fin debido, o según que sólo lo parezca (...) de la indeterminación sobre el objeto en lo que se ordena al fin, y de otra parte de la indeterminación de la aprehensión que puede ser recta o no recta"[72].

La libertad de la voluntad se extiende, pues, al *objeto*, puede querer éste y otro; al *acto*, puede quererlo, no quererlo o querer su opuesto, y en cuanto al *orden al fin*, puesto que puede querer bien o mal:

> "Ya que la voluntad se dice libre en cuanto no tiene necesidad, la libertad de la voluntad será considerada de tres for-

71. Ibid. "Secundo est voluntas indeterminata respectu actus; quia circa objectum determinatum potest uti actu suo cum voluerit, vel non uti; potest enim exire in actu volendi respectu cujus libet, et non exire...".

72. Ibid. "Tertio indeterminatio voluntatis est respectu ordinis ad finem, inquantum voluntas potest appetere id quod secundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel secundum apparentiam tantum; et haec indeterminatio ex duobus contingit: scilicet ex indeterminatione circa objectum in his quae sunt ad finem, et iterum ex indeterminatione apprehensionis, quae potest esse recta et non recta".

mas: es decir, en cuanto al acto, pues puede querer o no querer; y en cuanto al objeto, pues puede querer esto o lo otro, y su contrario; y en cuanto al orden del fin pues puede querer el bien o el mal"[73].

Las facultades se especifican por sus objetos formales[74]; una facultad sólo puede querer aquello que constituye su objeto formal. El de la voluntad es el bien universal que la especifica, y con razón puede afirmarse que la voluntad carece de *libertad de especificación,* pues sólo puede querer el bien en sí, no siendo libre de no quererlo. A esta clase de voluntad Sto. Tomás la denomina "voluntas ut natura". Pero la voluntad goza de *libertad de ejercicio* (acto): querer o no querer el bien en sí, entendiendo que abstenerse del bien en sí, es visto como un bien. La libertad de ejercicio es posible debido a que ningún bien particular es capaz de colmar la aspiración al bien en sí de la voluntad; ninguno de esos objetos realiza plenamente el objeto formal de la voluntad que, moviéndose de un bien a otro, descansa sólo en el bien absoluto amado necesariamente, y frente al que carece de libertad de ejercicio.

La voluntad es, por tanto, libre con libertad de acto, de querer o no querer el bien en sí u otros bienes, y a esta clase de libertad hemos de añadir la de especificación con respecto a los bienes particulares. La libertad de especificación conlleva el querer un objeto u otro según sea más o menos cercano al bien en sí:

73. Ibid. "Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad objectum, in quantum potest velle hoc vel illud, et ejus oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum".

74. Se entiende por objeto formal de una facultad, aquello que la mueve a obrar, el principio de su movimiento que es, a su vez, el fin de ese movimiento.

"Hay un bien que es apetecible por sí mismo, como la felicidad que es el último fin; y a este bien se adhiere la voluntad de un modo necesario, porque por una natural necesidad todos desean ser felices. Pero otras cosas son buenas porque son apetecibles por el fin, las cuales se relacionan con el fin como las conclusiones con el principio, (...) Si, pues, hubiese ciertos bienes, sin cuya existencia alguno no pudiese ser feliz, éstos serían también apetecibles necesariamente, máxime por quien viese esa relación, y, tal vez, tales son el existir, el vivir y el entender y otros semejantes. Pero los bienes particulares sobre los cuales versan los actos humanos no son tales, ni son aprehendidos bajo esa razón, de tal manera, que sin ellos no pueda darse la felicidad, como, verbigracia; comer este alimento o abstenerse de él; pero tienen en sí con qué mover el apetito, según el bien considerado en ellos. Y por eso, la voluntad no es llevada por necesidad a apetecer estas cosas"[75].

El objeto que Sto. Tomás pone como fundamento para prescribir a la voluntad la regla que la determina es el fin al que se inclina sin elección previa, fin que, para Kant, funda la heteronomía en la moralidad. Todo movimiento que no proceda de la voluntad es "impulso extraño" que le da la ley por medio de una naturaleza del sujeto[76] impidiendo a la voluntad ser motor ex-

75. In Peri Herm, L.I, 1.14, 199: "Ita etiam est quoddam bonum quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quae habet rationem ultimi finis; et huismodi bono ex necessitate inhaeret voluntas; naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices. Quaedam vero sunt bona, quae sunt appetibilia propter finem, quae comparantur ad finem sicut conclusiones ad principium (...). Si igitur essent aliqua bona, quibus, non posset aliquis esse felix, haec etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum, qui talem ordinem perciperet; et forte talia sunt esse, vivere et intelligere et si qua alia sunt similia. Sed particularia bona, in quibus humani actus consistunt, non sunt talia, nec sub ea ratione apprehenduntur ut sine quibus felicitas esse non possit, puta comedere hunc cibum vel illum, ut abstinere ab eo: habent tamen in se unde moveant appetitum, secundum quod aliquod bonum consideratum in eis. Et ideo voluntas non ex necessitate inducitur ad haec eligenda".

76. FMC, p.107; Gr., AK, p.444.

clusivo de la inclinación. La ley que no se origine en la voluntad es fruto de la coacto, de la imposición exterior, aunque provenga de sus intrínsecas inclinaciones naturales. La voluntad que no se tenga a sí misma por fundamento no puede ser libre. Voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa[77] a condición de que la voluntad sea autónoma: "¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma?"[78].

Kant utiliza en un solo sentido el término "necesidad", del que Sto. Tomás da un doble significado. Kant considera la necesidad natural o propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales, de ser determinados a la actuación por el influjo de causas extrañas[79], que no puede ser aplicada a la voluntad porque es libre, es decir, no determinada en su acto más que por ella misma. Los seres vivos, en cuanto racionales, poseen una especie de causalidad cuya propiedad es la libertad, por la que son eficientes e independientes de extrañas causas que los determinen; esa especie de causalidad es la voluntad[80] que obra según conceptos de la libertad, dando lugar a principios morales-prácticos (Leyes), verdadero contenido de la filosofía moral. Pero la voluntad puede verse determinada en su causalidad por un concepto de la naturaleza, si bien entonces los principios resultantes son teórico-prácticos (Preceptos) y pertenecen al ámbito de la filosofía teórica como teoría de la naturaleza[81].

Sólo es moral la causalidad de la voluntad determinada desde sí misma, en cuanto que el concepto es la causa del fin que es

77. FMC, p.112; Gr., AK, p.447.
78. Ibid.
79. FMC, p.111; Gr., AK, p.446.
80. Ibid.
81. CJ, p.69; KU, AK, p.171.

su objeto[82]. La voluntad está de esta suerte sometida a la ley, pero de forma que puede ser considerada autolegisladora y, por eso mismo, sometida a su propia ley[83]:

> "(...) mas nadie cayó en pensar que estaba sujeto a *su propia legislación*, si bien ésta es *universal*, y que estaba obligado solamente a obrar de conformidad con su propia voluntad legisladora, si bien ésta, según el fin natural, legisla universalmente"[84].

El único punto que trasciende a la voluntad legisladora, fundamento de todo orden moral, es la universalidad de la ley que obliga por su origen -la voluntad- y por su extensión -universal-.

2b.1.) *La voluntad buena*

Bueno es el fin que el apetito intelectual -voluntad- apetece, por cuanto el bien es aquello a que todas las cosas tienden, y lo apetecido tiene razón de fin. La voluntad es apetito del fin, y toda la bondad o maldad que en ella sobrevenga es determinada por el fin que apetece.

El fin y el bien -objeto de la voluntad-[85] son propuestos a ésta por la razón, de forma que si la bondad de la voluntad depende de su objeto, éste es bueno o malo con relación al fin de la razón[86].

82. CJ, p.119; KU, AK, p.219-220.
83. FMC, p.87-88; Gr., AK, p.431.
84. FMC, p.89-90; Gr., AK, p.432.
85. C.G.III, c.9: "Voluntatis autem obiectum est finis et bonum". "El objeto de la voluntad es el fin y el bien".
86. S.Th. I-II, q.19, a.3, ad.1.

"Así pues, conviene que por el fin de la razón alguna cosa se diga buena o mala en cuanto a la moral. Porque en moral lo que recibe la especie del fin que es conforme a la razón, se llama según su especie bueno: lo que recibe la especie del fin contrario al fin de la razón, se llama, según su especie, malo"[87].

La razón se convierte en la medida de lo moral ("Moralium autem mensura est ratio")[88]. Un objeto es bueno o malo por comparación a la razón, bueno si conviene a la razón según su forma, y malo si va contra el orden de su forma[89].

La voluntad sigue a la razón apetenciendo el objeto que ésta le presenta como bueno, haciendo del objeto bueno su fin:

"(...) la bondad de la voluntad depende propiamente del objeto. Pero el objeto de la voluntad le es propuesto por la razón (...) y así la bondad de la voluntad depende de la razón, del mismo modo que depende del objeto..."[90].

Pero el bien del objeto no viene determinado por la aprehensión de éste como verdadero por parte del intelecto, o por la apetencia de la voluntad hacia el objeto como bueno; bien y mal están en las cosas, la voluntad tiende por su acto al objeto que le

87. C.G.III, c.9. "Oportet igitur quod a fine rationis dicatur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum".

88. Ibid.

89. S.Th. I-II, q.18, a.5.

90. S.Th. I-II, q.19, a.3.: "(...) bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem (...) Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto...".

es propio según "quod se habet in re"[91], y de la bondad o maldad de la cosa querida por el acto de la voluntad, recibe ésta la calificación de buena o mala:

"La voluntad es buena por el hecho de querer el bien: y sobre todo el máximo bien que es el fin. Así pues, cuanto más bien quiere la voluntad, tanto más bueno es el hombre (...) Por consiguiente el amor al Sumo Bien, es decir a Dios, nos hace más buenos, y es lo mayormente intentado en la ley divina"[92].

El fundamento de la bondad de la voluntad es el bien al que tiende, cuanto mayor razón de bien tenga su objeto, mayor redundancia de bien para la voluntad misma. Dios, Bien máximo, es el fundamento de la buena voluntad, en tanto que es máximamente buena cuando tiende al Bien supremo, y a él se acerca tendiendo a los objetos, buenos por participación del Bien en sí.

Cualquier movimiento de la voluntad la hace buena si tiene como aspiración un bien particular y a través de él, se dirige, como fin, al Bien Absoluto.

En Kant la voluntad autónoma no puede ser buena por adecuación a otro objeto que no sea la voluntad misma. La noción de bien es aplicable a la voluntad capaz de autodeterminarse legalmente, ya que la forma de querer a modo de ley es el único fundamento de su determinación. La voluntad no adquiere su bondad ni en el fin que quiere alcanzar, ni en la materia de su

91. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXIX, q.1, a.2.

92. C.G. III, c.116.: "Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus (...) Ergo amor Summi Boni, scilicet Dei, maxime facit bono, et est maxime intentum in divina lege".

obrar; es "buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma"[93]. El único requisito de este querer halla su base en el imperativo categórico, expresión de la operación sin objeto:

> "La voluntad absolutamente buena, cuyo principio tiene que ser un imperativo categórico, quedará pues indeterminada respecto de todos los objetos y contendrá *sólo la forma del querer* en general, como autonomía; esto es, la aptitud de la máxima de toda buena voluntad para hacerse a sí misma ley universal es la única ley que se impone a sí misma la voluntad de todo ser racional, sin que intervenga como fundamento ningún impulso e interés"[94].

La voluntad legisladora o buena voluntad por fundamento propio se somete a una ley de la que es autora; de no ser así, a la voluntad le "repugnaría" dicho sometimiento: "La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana"[95]. La ley surge de la voluntad como fórmula vacía de contenido, y es buena si cumple la ley que se impone. La voluntad, punto de partida y llegada sin salir de sí misma, encuentra la rectitud en su comportamiento, de ahí los conocidos términos kantianos:

> "Ni en el muno, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno, a no ser tan sólo una *buena voluntad*"[96].

Si la máxima del comportamiento al ser transformada en ley universal, no se contradice, la voluntad es absolutamente buena[97]

93. FMC, p.28; Gr., AK, p.394.
94. FMC, p.107-108; Gr., AK, p.444.
95. FMC, p.94; Gr., AK, p.436.
96. FMC, p.27; Gr., AK, p.393.
97. FMC, p.96; Gr., AK, p.437.

porque Kant, en el fondo, basa la maldad de la voluntad en la contradicción de la máxima que rige su obrar al ser elevada a ley universal. Malo se convierte en sinónimo de contradictorio; bueno, por el contrario, es sinónimo de universal y de no contradictorio[98].

La voluntad no es el único bien, pero sí el bien supremo y la condición de cualquier otro[99] que pasa a llamarse bueno en consideración a la voluntad buena. El objeto no tiene en sí verdadera maldad o bondad, su calificación la imprime la bondad por excelencia de la voluntad. Es evidene al "sano entendimiento natural" -dice Kant- el conceptuar como buena a una voluntad digna de ser estimada por sí misma, y que no posea ningún propósito ulterior. La voluntad no puede hacerse buena por buscar fuera de sí el bien que no existe más que en ella misma[100]; siendo intrínseco, no puede ser definido por la materia de la voluntad, por el objeto que se proponga, sino por su disposición interior, por la actitud del sujeo, por su forma[101]. Si nada hay bueno fuera de la buena voluntad, la buena voluntad no consistirá en buscar el bien, habrá que definirla como la voluntad que obra por deber[102].

La voluntad no actúa ni por interés ni por inclinación, sólo por deber, y por medio de ella nos sustraemos a obrar según leyes de la

98. SARTIAUX, F., op.cit. p.61.
99. FMC, p.32; Gr., AK, p.396.
100. CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*; México, FCE, 1978, 3ª reim. p. 287: "es necesario que se ponga de relieve una relación de la voluntad con su objeto en la que, lejos de ser determinada aquélla por éste, por la "materia" especial del deseo, sea más bien la voluntad misma la que determine al objeto".
101. MOREAU, J., op. cit. p.168.
102. Idem. p.182: "La volonté raisonnable, que Kant appelle encore une raison pratique, apparaît donc à la fois comme le principe et le fin suprême de la moralité. Dire qu'il n'est rien de bonne que la bonne volonté, c'est dire que la volonté ne peut avoir d'autre fin qu'elle même, que l'affirmation de son exigence rationelle, l'affranchisement du vouloir à l'egard des compulsions, l'instauration du règne de la raison".

naturaleza, es decir, la voluntad es la facultad que nos permite obrar por la representación de la ley, por principios que la mueven a obrar, imperativos. La voluntad, así caracterizada, contiene el concepto de deber en el que basa sus acciones, está determinada objetivamente por la ley, subjetivamente por respeto a la ley:

> "Por tanto, no otra cosa, sino sólo la *representación de la ley* en sí misma *-la cual desde luego no se encuentra más que en el ser racional-*, en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acto"[103].

El respeto es el efecto de la ley sobre el sujeto[104], el reconocimiento de que la ley se impone como un deber en contra de las inclinaciones del sujeto. La fuerza con que la ley se impone unida al origen de donde procede, generan en el sujeto el respeto hacia la ley: "Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley -dice Kant- reconózcolo con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley sin la mediación de otros influjos en mi sentir"[105].

2c) *Relación Entendimiento-Voluntad*

El entendimiento tiene por objeto el ente verdadero cuya aprehensión constituye para la voluntad razón de bien apetecible

103. FMC, p.39-40; Gr., AK, p.401.

104. El respeto no puede confundirse con esa clase de sentimientos que Kant rechaza como posibles causas de la ley. El sentimiento de respeto surge con la presencia de la ley, no es una inclinación previa a ella.

105. FMC, p.40 (nota); Gr., AK, p.401.

y amable. Lo concebido como verdadero por el entendimiento es apetecido como bueno por la voluntad, y así puede decirse que ambas potencias se ordenan mútuamente con vistas a la operación: "La razón y la voluntad son ciertas potencias mutuamente ordenadas"[106].

a) *El entendimiento mueve a la voluntad:*

Por sí mismo y primeramente el entendimiento mueve a la voluntad[107] presentándole el que ha de ser su objeto[108]. La prioridad del entendimiento en la operación de concebir se basa en la incapacidad de la voluntad para procurarse su objeto, a no ser mediante la aprehensión del entendimiento[109]. Una voluntad que no vaya precedida del acto intelectivo no puede apetecer porque carece de objeto, *fin* capaz de poner en movimiento a la voluntad si le es mostrada su bondad por el entendimiento:

> "(...) ya que la inclinación natural de la voluntad no sólo tiende al fin último sino también al bien que le es mostrado por la razón. Pues el objeto de la voluntad es alcanzar el bien, a lo cual la voluntad se ordena naturalmente, del mismo modo que cualquier potencia a su objeto, con tal que éste sea su propio bien"[110].

106. Q.D. De Veritate, q.22, a.13. "Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae".

107. C.G. III, c.26: "Nam primo et per se intellectus movet voluntatem". "Pues en primer lugar y por sí mismo el intelecto mueve a la voluntad".

108. S.Th. I-II, q.9, a.1, ad.2: "id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti". "aquello que es aprehendido bajo razón de bien y conveniente, mueve a la voluntad a modo de objeto".

109. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.12.

110. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.5, ad.2. "(...) quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit proprium bonum".

El entendimiento aprehende el bien común que determina a la voluntad, de forma que todo lo que bajo razón de bien se muestre a la voluntad se convierte en término de su inclinación, aunque permanezca libre respecto a los bienes que el entendimiento no presenta como necesarios para alcanzar el bien universal. La voluntad es libre porque el juicio del entendimiento lo hace posible:

> "Cualquier cosa que se ofrece bajo razón de bien, la voluntad puede ser inclinada a ello, no prohibiéndolo ninguna determinación natural contraria. Así pues, todos los seres intelectuales tienen una voluntad libre que proviene del juicio de entendimiento. Lo cual es tener libre albedrío, que se define como el juicio libre de la razón"[111].

El ser humano es libre porque entiende, y bajo la razón de ese entender puede determinar su obrar, autodeterminarse, por eso la raíz de la libertad está en el entendimiento ("totius libertatis radix est in ratione constituta")[112] aún cuando sea la voluntad quien la lleve a cabo.

El entendimiento tiende naturalmente a la aprehensión de lo universal[113] que el juicio práctico ("iudicium igitur intellectus de agibilibus") ha de aplicar a lo particular, porque la acto es siempre particular. El universal contiene en potencia muchos particulares y, por tanto, es susceptible de ser aplicado a diversos casos particulares, razón por la que el juicio práctico no está determinado a una sola cosa, es decir, los seres intelectuales

111. C.G. II, c.48. "Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, potest voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iuicium".

112. S. Th. I-II, q. 17, a. 1, ad. 2.

113. C. G. II, c. 48.

son, por el hecho de serlo, libres: "El juicio del entendimiento sobre lo operable no es determinado sólo hacia una cosa. Todos los seres intelectuales tienen libre albedrío"[114].

La supremacía de intelecto sobre la voluntad nos conduce a comprender de nuevo el predominio de la actividad contemplativa sobre la actividad práctica, así como también contribuye a hacer evidente por qué la felicidad descansa en un acto del intelecto, y no en uno de la voluntad, pues sólo el entendimiento proporciona el fin último y la dicha de la posesión perfecta.

En Kant, la esencia de la voluntad es la pura independencia de cualquier determinación; aunque en ocasiones hable de posibles determinaciones del entendimiento a la voluntad[115], el verdadero sentido de una voluntad libre puede residir exclusivamente en la concepción de una voluntad no determinada más que por sí misma, expresada por el imperativo categórico. Éste no resulta de un conocimiento anterior que incline a la voluntad; el imperativo categórico es un hecho de la voluntad, un hecho inteligible en el sentido de lo espiritual y *a priori*, y en tanto que es de la "razón", pero de ningún modo en el sentido de un objeto dado al intelecto y comprensible para él"[116]. La razón acepta el hecho de la moralidad y de la libertad que la hace posible aunque no llegue a comprenderlos[117].

114. Ibid. "Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium".

115. La verdadera voluntad se distingue del apetito sensible y del apetito racional.

116. HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*; Madrid, Revista de Occidente, 1960[3], p.323.

117. Se subraya en doble sentido la autonomía kantiana de la voluntad: ésta se determina a sí misma sin necesidad de conocimiento intelectivo anterior, y a la vez, su actividad libre de autosubordinación al precepto que causa; -la voluntad y la libertad- son negados como objetos de conocimiento del entendimiento. FMC, p.131; Gr., AK, p.459.

En la filosofía tomista el intelecto precede necesariamente a la voluntad en vista de que ha de facilitarle su objeto: "(...) el objeto de la voluntad es el fin y el bien universal. De donde la voluntad no puede residir en aquello que carece de razón y entendimiento porque no pueden aprehender lo universal..."[118]. Según Kant, la voluntad es buena exenta de contenido, por su propia cualidad, y no es el objeto bueno, y reconocido antes como tal, el que santifica la voluntad que a él se dirige, por eso es innecesaria la previa aprehensión del intelecto. Autonomía de la voluntad que no precisa ni del objeto ni de su conocimiento, expresada con su autodeterminación, independencia del conocimiento intelectual. La espontaneidad del intelecto[119] es mermada por su modo de actuación, limitada a la realidad y a la sensibilidad. En cambio, la voluntad, emancipada de todo lo sensible, vive en sí misma bajo la ley que de sí misma brota en el acto de la autonomía. En Aristóteles y Sto. Tomás, el intelecto conocedor guía a la voluntad ciega; en Kant es justamente la voluntad no determinada por objetos ni fines, sino por la forma de su ley, la que no depende de nada exterior, por eso Kant puede afirmar, en contra de la prioridad de la actividad contemplativa sobre la práctica, que la sabiduría misma consiste más en el hacer y el omitir que en el saber[120]: "La antítesis con el intelectualismo, por ejemplo, de Santo Tomás de Aquino es perfecta"[121].

b) *La voluntad mueve al entendimiento*:

La voluntad mueve al entendimiento a modo de causa agente porque le inclina juntamente con el resto de las potencias del

118. S.Th. I-II, q.1, a.2, ad.3. "(...) obiectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint aprehendere universale...".
119. HEIMSOETH, H., op.cit. p.325.
120. FMC, p.45; Gr., Ak, p.405.
121. HEIMSOETH, op.cit., p.325.

alma a su propia operación. Entendimiento y voluntad tienen la capacidad de volver sobre sí mismas, y una sobre otra, de forma que el entendimiento se entiende a sí mismo y a la voluntad ("Intellectus enim intelligit se et voluntatem)[122]; la voluntad quiere quererse y el entendimiento quiere entender (voluntas vult se velle et intellectum intelligere")[123].

La voluntad mueve al entendimiento presentándole su operación como un bien; el entendimiento pasa al acto de entender porque aprehende en el "entender" el bien de su potencia, y alcanzarlo es querido por la voluntad[124]. Puede decirse que el querer de la voluntad mueve -potencia-acto- al entendimiento a entender: "(...) el intelecto precede en cierto modo a la voluntad, en cuanto le propone su objeto. Pero de otro modo la voluntad precede al intelecto según el orden del movimiento al acto..."[125].

Aunque hayamos considerado la interacto entendimiento-voluntad, imperar pertenece con propiedad al acto de la razón presuponiendo el de la voluntad. En virtud de esta complementación afirma Sto. Tomás:

> "(...) imperar es un acto de la razón que presupone sin embargo un acto de la voluntad (...) porque los actos de la vo-

122. Q.D. De Veritate, q.22, a.12.
123. Ibid.
124. C.G. III, c.26: "Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit". "La voluntad mueve al entendimiento como por accidente, en cuanto el entender mismo es aprehendido como bueno, y así es deseado por la voluntad, de lo cual se sigue que el entendimiento entiende en acto".
125. S.Th. II-II, q.83, a.3, ad.3. "(...) intellectus quodammodo praecedit voluntatem, inquantum proponit ei suum obiectum. Alio vero modo voluntas praecedit intellectum, secundum ordinem motionis ad actum..."

luntad y de la razón mutuamente se sobreponen pues la razón delibera sobre el acto de querer y la voluntad quiere deliberar; por lo mismo, a veces el acto de la razón precede al de la voluntad y viceversa"[126].

Con respecto a la consideración de la verdad, el intelecto es superior a la voluntad, sin embargo, ésta es más perfecta que el entendimiento cuando se trata del bien que hay en las cosas[127].

c) *Rectitud del entendimiento y de la voluntad:*

La rectitud del entendimiento o razón práctica proviene de su conformidad a los fines que son rectos; la de la voluntad, de su ordenación natural al fin último, por eso la verdad y rectitud de la razón práctica se conforma a la voluntad recta. Por naturaleza, la voluntad es recta hacia el fin último, pero posee otra clase de rectitud que procede de su conformidad a la razón[128] [129].

d) *La razón práctica de Kant:*

En la razón se distingue un doble uso por lo que se refiere a su aplicación, si bien no se trata más que de una y la misma ra-

126. S.Th. I-II, q.17, a.1. "(...) imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntati (...) quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo; et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis et converso".

127. Q.D. De Veritate, q.22, a.13, ad.5.

128. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.1, Sol.II.
EN VI, 2, 1139a 24-25.

129. GILLET, M., *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*; Paris, F. Alcan, 1905, p.82: "C'est en effet dans la mesure seulement où j'aurai conformé ma volonté personelle aux fins rationelles qui s'imposent à la volonté libre de l'homme, et qui constituent théoriquement la science morale, que je pourrais donner à chacun des actes dont cette volonté est le principe, leur couleur morale. Par contre, si cette conformité fait défaut, ma vie ira à la venture; ce sera tout ce que l'on voudra, hormis une vie morale".

zón[130] que juzga siempre según principios a priori[131]. La ley moral se impone al ser racional como prescripción de la razón[132] práctica, separada en su formulación de cualquier condición empírica que anularía todo el sentido apriorístico de la ley, despojándola de su sentido moral. Esta ley nacida en el seno de la razón pura práctica lleva consigo la necesidad absoluta de la obligación fundada en la universalidad de la razón que da al hombre, ser racional, leyes a priori[133].

Como fuente de la ley, la razón práctica es también causal y, en este sentido, Kant la denomina voluntad, "que es la facultad de obrar de tal suerte que el principio de las acciones sea conforme (...) a la condición de la validez universal de la máxima, como una ley"[134].

A la voluntad atribuimos necesariamente la idea de libertad bajo la cual obra[135], pues la razón práctica es principio de la ley que no está sometida a ninguna influencia externa... Resulta evidente que la razón práctica se determina en su causalidad a sí misma, o lo que es igual, la razón práctica determina a la voluntad frente a la posibilidad de ser influida por un resorte a posteriori, material[136]. La causalidad de la razón[137] es la necesidad

130. FMC, p.22; Gr., AK, p.391.

131. CRP, p.171; KpV, AK, p.121.

132. El término *razón* ha de entenderse aquí en su uso restringido, opuesto a su sentido amplio como facultad superior de conocer, que comprende además Entendimiento y Juicio.
vid. RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *La fundamentación formal de la ética*; Madrid, Univ. Complutense, Tesis doctoral 186/82, 1982, p.49.

133. FMC, p.19; Gr., AK, p.389.

134. FMC, p.129; Gr., AK, p.458.

135. FMC, p.114; Gr., AK, p.448.

136. FMC, p.39; Gr., AK, p.400.

137. Uso "lógico" de la razón como facultad de concluir mediatamente opuesta al uso "real" que entiende la razón a modo de origen de ciertos principios y conceptos que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento.
Vid. RODRÍGUEZ GARCÍA, R., op.cit. p.49.

de inferir la acto particular de la ley universal. Voluntad y razón práctica se identifican[138]:

> "Cada cosa en la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional tiene la facultad de actuar por la *representación* de las leyes, esto es, por principios: posee una *voluntad.* Como para derivar acciones de leyes se exige *razón,* resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica"[139].

La voluntad, que es causa de sus objetos, tiene su fundamento de determinación en la razón práctica[140] que le presenta la necesidad práctica del obrar por medio de la representación de la ley. La conformidad de la voluntad con la razón por la determinación de ésta sobre aquélla no es -en el caso del hombre- perfecta, puesto que otros resortes que no proceden de la razón actúan sobre la voluntad, por lo que es necesaria una "contricción" en forma de imperativo, que imponga sobre la voluntad la necesidad de la acto buena.

La voluntad no es por su naturaleza plenamente obediente a la razón, no cabe esperar su total acatamiento ante la representación de una acto como buena por la sola fuerza de su bondad[141]. El imperativo que procede de la razón viene a ser constrictivo

138. FOUILLÉ, A., *Critique des systemes de morale contemporains;* Paris, Alcan, 1912[6], p. 146: "La volonté pure n'est à ses yeux que la raison pure practique, c'est à dire la raison agissant et gouvernant toutes les actions".

139. FMC, p.59; Gr., AK, p.412.

140. CRP, p.70; KpV, AK, p.44.

141. Recuérdese el concepto kantiano de "bueno" FMC, p.60; Gr., AK, p.413: "Es, empero, prácticamente *bueno* lo que determina a la voluntad por medio de la representación de la razón, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal".

para una voluntad no siempre determinada por la razón. La voluntad perfectamente buena podría ser determinada por la representación del bien, y aún siéndole necesarias las leyes objetivas[142], no la constreñirían a acciones conformes a la ley. La razón es, pues, una facultad práctica destinada a producir una voluntad buena, buena en sí misma:

> "(...) nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la *voluntad,* resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una *voluntad* buena, no en tal o cual respecto, como *medio,* sino *buena en sí misma...*"[143].

2d) *Apetito inferior o sensitivo*

El objeto material del apetito es el bien particular cuya razón de apetencia hay que buscar en la inclinación de la voluntad al bien universal. El apetito sensitivo se inclina en una doble dirección[144]: a) tiende a conseguir lo más cercano o similar a su naturaleza, b) tiende a triunfar sobre todo lo adverso o contrario a su ser.

El apetito sensitivo cuyo objeto es lo deleitable según los sentidos recibe el nombre de *concupiscible,* e *irascible* el que tiene por objeto algo arduo; así, las pasiones referidas al bien o al mal absolutamente como el gozo, la tristeza o el amor pertenecen al apetito concupiscible; y las relacionadas con el bien o mal bajo la razón de "arduo" que perseguimos o rehuímos con dificultad pertenecen al irascible, como son la audacia, el temor o la esperanza[145].

142. FMC, p.61; Gr., AK, p.414.

143. FMC, p.31-32; Gr., AK, p.396.

144. Q.D. De Veritate, q.25, a.2.

145. S.Th. I-II, q.23, a.1.

El apetito concupiscible actúa a modo de receptor, por cuanto apetece lo que es para él deleitable, y está, de alguna forma en sí mismo anhelando el objeto particular que causa ese deleite. Por el contrario, el apetito irascible se ordena a la acto porque por medio de ella supera todo lo contrario a su naturaleza en un movimiento de lucha contra lo que se le opone. Si por el apetito concupiscible conservamos el objeto logrado por el irascible, es evidente que éste se ordena a aquél. La victoria sobre lo adverso es delectación por lo conseguido, el movimiento del apetito irascible tiene su origen y finalidad en el deseo del apetito concupiscible.

El apetito participa en alguna medida de la razón por el hecho de estar sometido a ella, si bien esencialmente no pertenece a la razón[146]. La clase de poder que existe entre la razón y el apetito es la que Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, llama político y real[147]. Es ésta la forma de principado que se establece entre los gobernantes y los gobernados si éstos son libres, pues tienen poder para resistirse a aceptar algún precepto de los gobernantes. Del mismo modo, el apetito inferior no siempre sigue a la razón, puesto que el apetito puede moverse no sólo siguiendo a la razón, sino también a los sentidos, y en este caso escapa al completo dominio de la razón. De ahí que la ordenación del apetito dependa de su obediencia a la razón.

El apetito está sometido a la razón de tres formas[148]:

1. Por parte de la acto: la razón mueve al apetito en la valoración de un objeto como "delectabilis" o "tristabilis" bajo circunstancias diferentes.

146. Q.D. De Veritate, q.25, a.3, ad.6.
147. Q.D. De Virt, in Communi, q. unica, a.4.
In Pol. L.I, 1.3, 63-64.
Pol. I, 5, 1254b 5-6.
148. Q.D. De Veritate, q.25, a.4.

2. Por parte de la voluntad: el apetito inferior sigue al superior o voluntad, al cual se ordena.

3. Por parte de la actividad que sigue al imperio de la razón: la razón, motor principal del que el apetito depende, ordena o reprime los actos exteriores de éste.

Pero la "racionalidad" de cada clase de apetito sensitivo difiere en cuanto a su grado de participación de la razón[149]. Por el apetito concupiscible se apetece lo deleitable según los sentidos, pero para desear como delitable una lucha que conlleva sufrimiento, es necesario apelar a un apetito superior, el irascible, que se encuentra más cerca de la razón y la voluntad que el concupiscible.

2d.1.) *Los actos del apetito sensitivo: Las Pasiones*

Los actos del apetito sensitivo reciben el nombre de pasiones[150] y en ellas hay que distinguir el elemento material, o condiciones orgánicas que lo acompañan, y el elemento formal o acto propio del apetito. Así, por ejemplo, la pasión de la ira comporta una alteración fisiológica interna y externa -elemento material- que se diferencia del deseo de venganza -elemento formal- que es el acto del apetito sensitivo irascible.

En sí mismas, en cuanto movimientos del apetito irracional, las pasiones no dicen relación al bien o mal; sólo consideradas bajo la autoridad racional llegan a adquirir un sentido moral. La razón, raíz de la moralidad, informa las pasiones, y ordenándolas, llegan a ser morales por ser voluntarias[151] tanto si siguen a

149. Q.D. De Veritate, q.25, a.2.
150. S.Th. I, q.20, a.1, ad.1.
151. S.Th. I-II, q.24, a.1.

la parte superior en su movimiento hacia un fin, como si el juicio de la razón elige ser afectado por alguna pasión[152].

El estoicismo[153], definiendo las pasiones en forma de movimientos alejados de la razón, se ve obligado a afirmar que todas las pasiones son males, es decir, que el hombre sabio o virtuoso no puede poseerlas. Únicamente admitiendo que las pasiones pueden ser moderadas por la razón, pasan a pertenecer a la moralidad. Los estoicos no distinguen entre la voluntad y el apetito sensitivo por no diferenciar los sentidos del intelecto[154], de forma que no pueden considerar cómo el apetito intelectivo puede influir en el sensitivo y hacerlo apto para la moralidad[155]. Las pasiones son buenas si son moderadas por la razón, malas si se alejan de ella.

Lo que es por sí apetecible mueve al apetito que se propone intencionalmente conseguirlo; lo apetecido se convierte en término del movimiento del apetito, pero es también su principio porque lo realiza. La aceptación de lo apetecido, sin ser todavía real el movimiento para alcanzarlo, recibe el nombre de *amor*[156], pasión característica del apetito que se complace en lo que apetece principiando a proporcionar los medios para obtener lo amado:

> "el amor pertenece al apetito (...) cuando el afecto o apetito es imbuido completamente por la forma del bien que es su objeto, se complace en ello y se adhiere como fijo en él mismo; y entonces se dice propiamente amar.

152. S.Th. I-II, q.24, a.3, ad.1.
153. S.Th. I-II, q.24, a.2.
154. S.Th. I-II, q.24, a.3.
155. S.Th. I-II, q.59, a.2.
156. S.Th. I-II, q.26, a.3: "(...) immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacentia appetibilis".
"(...) el movimiento del apetito por lo apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia de lo apetecible".

De donde el amor no es otra cosa que cierta transformación del afecto hacia la cosa amada (...) por el amor el amante se hace uno con el amado lo cual se hace según la forma del que ama (...) el bien amado es el fin. El fin es el principio en las operaciones como los primeros principios en el conocimiento (...) el amante cuy afecto es informado por el mismo bien que tiene razón de fin, aunque no siempre del último, es inclinado por amor a obrar según la exigencia del amado, y tal operación es para él el más deleitable, como conveniente a su forma..."[157].

El afecto es transformado por el objeto que, bajo la razón de bien, es amado. El apetito se vuelve hacia el objeto en un movimiento de amor cuyo fin es la "con-fusión" con lo amado a través de la operación. Lo amado, fin, es principio de operación del amante que se inclina por amor a la operación que le permite acceder a lo amado. Amor natural en las cosas que tienden a lo amado por determinación natural; amor sensitivo e intelectivo hacia el bien aprehendido, objeto del amor[158]. Sólo el bien es capaz de despertar amor en la persona que lo descubre y, como tal, supone una complacencia del amante en lo amado porque éste le es connatural y proporcionado, características ambas del bien:

157. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.1, a.1.: "amor ad appetitum pertinet (...) quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo et adheret ei quasi fixum in ipso; et tunc dicitur amare ipsum.
Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam (...) per amorem amans fit unum cum amato quod est factum forma amantis (...) bonum autem amatum est finis. Finis autem est principium in operabilibus sicut principia prima in cognoscendis (...) amans cujus affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. Et talis operatio est sibi maxime delectabilis, quasi formae suae conveniens...".
158. S.Th. I-II, q.27, a.1.

"(...) el amor comporta cierta connaturalidad o complacencia del amante a lo amado; para cada uno es bueno aquello que le es connatural y proporcionado. De donde se sigue que el bien es la propia causa del amor"[159].

Sin embargo, para que el amor sea posible, se requiere un conocimiento de lo amado[160] previo al nacimiento del amor en el apetito, pues no puede amarse aquello que no se conoce aunque se conozca de forma imperfecta como ocurre cuando se ama algo más de lo que se le conoce (es, por ejempmlo, el amor a Dios):

"De donde para la perfección del amor es suficiente que en cuanto el objeto es aprehendido en sí mismo, sea amado. Por esto sucede que algo es más amado que conocido: ya que puede ser perfectamente amado, aunque no sea perfectamente conocido (...). De esta manera debe decirse del amor de Dios"[161].

El bien aprehendido es objeto del apetito, en consecuencia, el amor necesita conocer el bien para amarlo[162].

Conocido el objeto del amor, su movimiento posee una doble dirección: a) el bien que alguien quiere para alguien (él mismo u otros) ("in bonum quod quis vult alicui vel sibi vel alii")[163], b) aquél o aquello para quien quiere ese bien ("in bonum quod quis vult aliquid")[164]. El primero es el *amor de concupiscencia* en el que el bien querido se desea para sí o para otros; en el segundo, por el contrario, se ama el bien por él mismo, y este amor recibe el nombre de *amor de amistad.* Con amor de amistad queremos algo "simpliciter et per se"[165], lo amado es buscado en razón de sí mismo. En el amor de concupiscencia, lo amado es deseado para el amante o para otro, pero no lo amado por sí mismo.

159. Ibid. "(...) amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris".

160. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.1, a.4, ad.13: "(...) amor, proprie loquendo, non est nisi in illis in quibus est cognitio".

161. S.Th. I-II, q.27, a.2, ad.2.
"Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari; etiam si non perfecte cognoscatur (...). Et similiter est dicendum circa amorem Dei".

162. S.Th. I-II, q.27, a.2.

Todo objeto amado es susceptible de las dos clases de amor: en cuanto existe, es un bien en sí[166] y, a la vez puede convertirse en un bien para otro[167].

A la tendencia hacia lo amado que el amor provoca en el amante, sigue el *deseo* de conseguir el objeto amado; el deseo nos mueve a confiar en alcanzar lo amado generando en el amante la *esperanza* del bien futuro, pero esta esperanza se convierte en *temor* frente a la amenaza de un mal futuro. La esperanza nace porque existe un bien futuro al que tender, cuya consecución se presenta difícil pero no imposible[168].

Una vez conseguido lo que se ama, el apetito descansa en él: *placer* (delectatio) si se trata del apetito sensitivo, *gozo* (gaudium) si del intelectivo:

163. S.Th. I-II, q.26, a.4.
164. Ibid.
165. Ibid.
166. Ibid.
167. Ibid.
168. S.Th. I-II, q.40, a.1.

"Así pues el placer que es el descanso del apetito natural, se halla en toda potencia a la cual se une su objeto, pero el placer, que es el descanso del apetito animal, se halla solo en el concupiscente o en la voluntad"[169]

Si, en cambio, consideramos la relación el apetito con el objeto malo, su ausencia genera *temor*, y *tristeza* su presencia: "Así pues, el gozo es del bien presente; la tristeza es del mal presente; la esperanza es del bien futuro; el temor es del mal futuro"[170].

El amor precede al deseo y éste al deleite, pero en el orden de la intención, es el deleite perseguido el que causa el deseo y el amor. El deleite es la fruición del bien y, de algún modo, puede ser considerado un fin como lo es el bien[171], como quiera que el fin y el bien son objeto de la potencia apetitiva, al igual que la *fruición* o presencia de lo amado en el amante.

169. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.1, a.2, ad.3. "Delectatio ergo quae est quietatio appetitus naturalis, invenitur in omni potentia cui cunjungitur suum objectum, delectatio vero quae est quietatio appetitus animalis, est tantum in concupiscibili vel voluntate."

170. S.Th. I-II, q.25, a.4. "De bono igitur praesenti est gaudium; de malo preasenti est tristia; de bono vero futuro est spes; de malo futuro est timor".
EN II, 5, 1105b 21-23: "Entiendo por pasiones apetencia, ira miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor". In Ethic. L.II, l.5, 291-295.

171. S.Th. I-II, q.25, a.2: "Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum". "Pues el placer es el gozo del bien que, en cierto modo, es fin, como el bien mismo".

CAPÍTULO V

LA VIRTUD

1. DISPOSICIÓN Y HÁBITO

Los hábitos y las disposiciones forman parte de la cualidad, propiedad o modalidad de la substancia que significa en ella alguna determinación según alguna medida[1]. El sujeto posee la cualidad como propia por naturaleza -disposición-, o adquirida -hábito-. Éstas son cualidades más estables y más duraderas que las disposiciones cuya característica distintiva es la de ser cualidades de fácil cambio[2]. Todos los hábitos son disposiciones, aunque ninguna disposición sea hábitos, porque éste engendra

1. S.Th. I-II, q.49, a.2: "Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae (...) unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram". "Propiamente, la cualidad comporta cierto modo de la substancia (...) de donde comporta cierta determinación según alguna medida".
Cat. 8, 8b 22: "(cualidad) aquello en cuya virtud los hombres son llamados tales o cuales".

2. GILLET, M., Les éléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote; *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, (1907), p.222: (el hábito)

una disposición a obrar de cierto modo; pero no de todo el que está dispuesto a obrar de cierto modo puede decirse que posee un hábito[3]. De sí, el hábito es la modificación estable de un sujeto dado, que M. Gillet llama "fenómeno de actividad"[4]; la disposición, en cambio, es una modificación inestable, "fenómeno de pasividad", por la condición material del sujeto a que afecta.

Primeramente y de suyo, el hábito dice relación a la naturaleza del ser en el que se encuentra[5]. La naturaleza de una cosa, fin de la generación, se ordena a otro fin que es la operación, o su resultado; de ello se sigue que si el hábito radica en la naturaleza, y ésta tiende al acto, el hábito implica principalmente orden a la acto, que produce la potencia de la naturaleza en la que el hábito se halla; por eso, todo hábito que tiene por sujeto una potencia importa principalmente orden al acto. Resulta evidente, pues, que el hábito es una disposición que se ordena, por una parte a la naturaleza y, por otra, a la operación que sigue a la naturaleza[6].

En términos absolutos, la potencia es principio de la acto, pero el hábito la facilita[7]:

> "el hábito comporta cierta disposición en orden a la naturaleza del objeto y a su operación o fin, según el cual algo se dispone bien o mal para esto"[8].

"... est de soi la modification stáble d'un sujet donné... la disposition... une modification instable".

3. Cat. 8, 8b, 22 ss. S.Th. I-II, q.49, a.2.ad.3.
4. GILLET, M., op.cit. p.230.
5. S.Th. I-II, q.49, a.3.
6. S.Th. I-II, q.54, a.2.
7. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.1, Sol.I.
8. S.Th. I-II, q.49, a.4. "habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, et ad operationem vel finem eius, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur".

El hábito es necesario en aquellos seres en los que es posible en virtud de poseer las siguientes condiciones:

a) que el fin y el sujeto que a él se dispone sean diferentes. El orden entre el sujeto y el fin equivale al que existe entre acto y potencia, de tal forma que sería innecesario el hábito en un sujeto en el que la operación no fuese diferente del fin perseguido[9].

b) el sujeto que está en potencia ha de poder ser determinado de múltiples formas y por objetos diversos ("determinabilis ad plura") porque la potencia determinada por un solo acto implica necesidad hacia ese acto y, de ser así, la potencia no necesitaría de un *orden especial* para alcanzar el acto: "(...) toda potencia que de diversas formas puede ordenarse a la acto, necesita de un hábito por el cual se disponga bien para su acto"[10].

c) finalmente, el sujeto que es determinable "ad plura", ha de serlo de diversas formas respecto a cada uno de los múltiples objetos, ordenables a su vez de modos diferentes a fin de disponer al sujeto bien o mal respecto a la operación.

Sólo los seres cuya naturaleza y operaciones están constituidos por múltiples elementos susceptibles de ser ordenados variadamente pueden ser sujetos de hábito, el cual conduce a las facultades en una dirección determinada; de lo contrario, esas facultades se moverían siempre en la indecisión.

9. Ibid.
10. S.Th. I-II, q.50, a.5. "(...) omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu quo bene disponatur ad suum actum".

El hábito se encamina a perfeccionar la operación, y el alma, principio de operación por sus potencias, es el sujeto de los hábitos. El intelecto posee los hábitos propios de su operación, y la voluntad los que la disponen bien para la operación. Las potencias sensitivas pueden ser sujeto de hábitos sólo en cuanto relacionadas con el mandato de la razón, pues pueden ordenarse a diversos objetos de diversas formas. Sin embargo, cuando por natural instinto tienden a un objeto único y determinado, no pueden ser sujeto de hábitos.

Los hábitos son dados total o parcialmente por la naturaleza, tanto la específica como la individual.

Los hábitos de la naturaleza corporal (entitativos corporales) pueden proceder de la naturaleza o, en parte de ésta y en parte de un principio exterior. Así, por ejemplo, la salud proviene exclusivamente de la naturaleza, o bien puede ser debida a ésta y a la medicina que ha actuado sobre ella.

Los hábitos de la naturaleza racional (operativos racionales) no provienen totalmente de la naturaleza, preexisten en el hombre germinalmente para su posterior desarrollo.

En la potencia aprehensiva los hábitos propios de la naturaleza específica son los primeros principios, el "intellectus principiorum", hábito natural, aunque necesite del conocimiento del objeto para ser "aplicado", es decir, "descubierto". Según la naturaleza individual, cada hombre posee con relación a la potencia aprehensiva una naturaleza corporal que le hace más o menos apto para la buena operación intelectual; esta clase de hábitos son sólo en parte naturales, visto que la naturaleza da al hombre cierta predisposición imperfecta, base natural del hábito, diferente en cada individuo.

No existen hábitos naturales en las facultades apetitivas, únicamente principios de hábito que son los principios prácticos de la acto, "seminalia virtutum"[11]; en efecto, la tendencia al objeto propio -a lo cual se reduce la incoación del hábito- pertenece más a la voluntad que al hábito[12]. En la naturaleza individual, en cambio, existen hábitos apetitivos naturales incoados merced a los cuales un sujeto está mejor predispuesto que otro a determinados hábitos.

Las potencias que necesitan ser movidas por un objeto para llegar a la operación obtienen de esa causa agente, a través de múltiples actos, la generación de cierta cualidad en esa potencia pasiva y movida, que llamamos hábito. Éste, en las facultades apetitivas, es causado por la razón como causa agente según que las mueve, y en ellas hace surgir la cualidad del hábito.

El hábito de la ciencia es causado en el entendimiento porque es movido por los primeros principios. El agente en cuanto tal nada recibe, pero provoca en lo movido el hábito que resulta ser menos perfecto que la causa agente. Así, la razón es más perfecta que los hábitos morales producidos en las facultades apetitivas por la repetición de actos[13].

Para determinar esta cuestión es necesario distinguir de nuevo, siguiendo a Sto. Tomás[14], entre las facultades apetitivas y las aprehensivas. En las primeras, la razón, principio activo que engendra el hábito, no puede doblegar con un solo acto al apetito inclinado de sí a muchos objetos y múltiplemente determinable. La razón necesita de repetidos actos para "habituar" a la potencia apetitiva en la dirección conveniente. En las potencias

11. S.Th. I-II, q.51, a.1.
12. Ibid.
13. S.Th. I-II, q.51, a.2.
14. S.Th. I-II, q.51, a.3.

aprehensivas, en cambio, es posible causar el hábito de ciencia mediante un único acto; desde el momento en que una proposición es evidente por sí misma, convence al entendimiento para afirmar la conclusión. Las facultades cognoscitivas inferiores requieren, sin embargo, de la repetición de actos, hasta que los objetos queden firmemente grabados en la memoria.

2. NATURALEZA DE LA VIRTUD

El alma actúa por medio de las facultades que posee, por eso, el hábito que conduce a las facultades en una determinada direccion supone la facultad (δύναμις) y la operació (ἐνέργεια) de dicha facultad, sin confundirse con ninguna de las dos, porque si bien el hábito facilita la operación, en ningún caso la ejecuta, como hemos visto. De ahí que al investigar Aristóteles la naturaleza de la virtud llegue a identificarla con el hábito, habiendo descartado que pueda tratarse de una facultad (δύναμις), una pasión (παθή) o una alteración (αλλοίωσις).

Las pasiones son afectos acompañados de placer o dolor[15], y las facultades aquéllas en virtud de las cuales las pasiones nos afectan[16]. Ni las pasiones ni las facultades pueden ser virtudes o vicios, de ello da Aristóteles cinco razones:

1. La calificación de "bueno" o "malo" que comúnmente asociamos a los términos "virtud" y "vicio" no puede aplicarse a un hombre en razón de las pasiones que le afectan.

15. EN II, 5, 1105b 19-26; In Ethic. L.II, l.5, 290-298.
16. Ibid.

2. Nadie es elogiado por sus pasiones y sí lo es, en cambio, por su virtud.

3. La virtud no se da sin elección, contrariamente a lo que sucede con las pasiones que suelen acometer al hombre sin su pleno consentimiento, como por ejemplo ocurre con el miedo o la ira.

4. Las virtudes y los vicios disponen al sujeto que los posee de una determinada manera; por el contrario, las pasiones mueven sin disponer.

5. A las cuatro razones precedentes se añade el motivo específico por el que no pueden ser virtudes las facultades: el origen de éstas es la naturaleza, pero nadie es bueno o malo por naturaleza[17].

Puede descartarse también que los hábitos, y por tanto las virtudes, sean alteraciones, pues, aún cuando su generación vaya acompañada de alteración, suponen la perfección de los seres que los reciben, o su decadencia, pero no su alteración[18].

Las virtudes son, en consecuencia, hábitos, "(...) y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes (ἀρετὰς)"[19].

La definición esencial de cualquier concepto incluye, si es perfecta, todas sus causas: formal, material, eficiente y final: "La virtud es la buena cualidad de la mente por la cual se vive rectamente, y de la que nadie hace mal uso..."[20]. La causa for-

17. EN II, 5, 1106a 9-10; In Ethic. L.II, l.5, 304.
18. Phys. VIII, 3, 248a 10-17.
19. EN I, 13, 1103a 10; In Ethic .L.I, l.20, 244.
20. S. AGUSTÍN, *De Magistro*, Sent. II, d.27, c.5, en S.Th. I-II, q.55, a.4. "Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur...".

mal se expresa en la definición por el género -qualitas- y la diferencia específica -bona-, aunque sería más acertada[21] la sustitucion del término "qualitas" por el de "habitus", género próximo de la virtud cuya anterior definición no contiene la materia sobre la que se ejercita ("circa quam"), su objeto, por referirse a la virtud en general. El objeto de la virtud indica la causa eficiente, y su causa final es la operación al ser la virtud un hábito operativo. En efecto, el fin de la potencia es el acto, y la perfección de la potencia radica en su directa determinación al acto llevado a término por medio de la virtud.

El término "mentis" indica en la definición el sujeto en el que se da la virtud. Ésta se ordena siempre al bien, y a fin de diferenciarla de los que, siendo hábitos como la virtud, se inclinan al mal, la definición precisa "quae recte utitur", añadiendo "quae nullus male utitur" para distinguirla de los hábitos que algunas veces son buenos, y otras malos.

A la precisa definición agustiniana sobre la virtud, que Sto. Tomás comenta, podemos agregar las dos características básicas de la virtud: a) acaba o perfecciona la naturaleza, y b) determina el fin:

a) la virtud no anula la naturaleza, más bien la realiza al conferirle una ordenación, de forma que el sujeto resulta más conforme a su naturaleza. Por el contrario, el vicio, en lugar de perfeccionar la naturaleza, la destruye porque provoca su decadencia y su ruina[22]. La naturaleza, que de suyo tiene la capacidad de perfección o destrucción, se realiza plenamente con la virtud, y se empobrece con el vicio: "Toda virtud perfecciona la

21. Ibid.
22. Phys. VIII, 3, 248a 8.

condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación"[23]. La buena operación es fruto del buen agente, principio de operación, de ahí que siendo el agente bueno por poseer la virtud apropiada a su naturaleza, buena sea su operación: "(...) secundum virtutem propriam unaquaque res et bona sit, et bene operetur"[24].

b) La operación buena merced a la virtud de la potencia operativa es posible por su ordenación al fin, tomado como punto de partida o principio[25] de su actividad. La virtud determina el fin porque la recta razón que conoce el fin, "orienta" a la potencia hacia él, obteniendo así la virtud que le permitirá obrar bien, u obrar de acuerdo con el fin que le es propio, posible sólo por la virtud.

La virtud perfecciona la potencia para hacer bueno su acto[26]. Ordenando las potencias al bien, la operación, fin de la potencia, es buena por su pronta obediencia a la razón[27]. La virtud hace posible la "facilidad y prontitud" con que obra la potencia haciendo bueno al hombre y a su operación:

> "(...) como la virtud sea aquello que hace bueno al hombre, y hace buena su obra, la virtud perfecta es aquella que hace buena completamente la obra del hombre, y bueno a él mismo"[28].

23. EN II, 6, 1106a 14-15; In Ethic. L.II, l.6, 307.
24. In Ethic, L.II, l.6, 307.
25. EE II, 11, 1227b 22-25.
26. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d. XXIII, q.1, a.3, Sol.I.
27. Q.D. De Virt. in communi, q. unica, a.4.
28. Q.D De Virt. Carden., q.unica, a.2; S.Th. I-II, q.123, a.1. "(...) cum virtus sit quae hominem bonum facit, et opus ejus bonum reddit, illa est virtus perfecta quae perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit".

Porque el modo de la acto sigue a la disposición del agente[29], el acto es bueno por la bondad de la potencia perfeccionada por la virtud. Al *acto bueno* conduce la virtud de dos formas[30]: en cuanto el hombre adquiere, por la perfección de la potencia, la capacidad de obrar bien, y de otro modo, por la virtud adquiere el hombre el buen uso de esa capacidad del buen obrar[31]. Nótese que la primera afirmación no incluye el recto uso del hábito aunque por él tenga el hombre la capacidad, pues puede suceder que poseyendo el hábito no siempre se obre conforme a él. El gramático, por ejemplo[32], tiene por el hábito de la gramática la capacidad de hablar correctamente, pero la gramática no hace que el hombre hable bien siempre, puesto que un gramático puede decir barbarismos. A este respecto, debe afirmarse que sólo los hábitos que otorgan, además de la perfección de la potencia, un buen uso de ésta, pueden ser, en rigor, virtudes[33] porque hacen bueno al hombre y a la obra que realiza. Los hábitos que únicamente perfeccionan la potencia hacen al hombre bueno, no en absoluto, es decir, como hombre, sino refiriendo la bondad solamente a la potencia perfeccionada por el hábito, "buen gramático", "buen pintor":

> "Así pues la virtud puede decirse de dos formas. Por una parte, el hábito perfecciona el acto bueno de la potencia humana, bien sea bueno material o formalmente; y así, los hábitos intelectuales y especulativos pueden llamarse virtudes (...) Por otra parte, la virtud puede ser considerada, más estrictamente y de acuerdo con el uso habitual, como el hábito que

29. S.Th. I-II, q.55, a.2, ad.1.

30. S.Th. I-II, q.56, a.3.

31. EN I, 8, 1099a 1-4: "Porque el hábito (ἕξιν) que se posee puede no producir ningún bien (...) mientras que con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien".
In Ethic. L.I, l.12, 152.

32. S.Th. I-II, q.56, a.3.

33. Ibid.

> perfecciona el acto que es bueno no sólo material sino también formalmente; y así sólo los hábitos que consideran la parte apetitiva pueden ser llamados virtudes..."[34].

El acto es bueno "formaliter et per se" cuando el objeto, bueno según el concepto de bien, es apetecido por la voluntad tendente a él, resultando un acto bueno por el movimiento de la voluntad, o lo que es lo mismo, se requiere la intervención de la parte apetitiva junto con la intervención de la potencia para que el acto sea bueno: "Así pues, aquellos hábitos que están en la parte apetitiva o dependen de ella, se ordenan formalmente al bien"[35].

Un acto es bueno "materialiter et per accidens" si la potencia que ejecuta la operación, la realiza de forma adecuada, como por ejemplo, "entender" decimos que es un acto bueno por cuanto la potencia de esta operación, la inteligencia, cumple rectamente la operación que le es propia, no decimos, en cambio, que "entender" sea *en sí mismo* un acto bueno:

> "Aquellos hábitos que no están en la parte apetitiva ni dependen de ella, pueden ser ordenados materialmente a lo que es bueno pero no formalmente bajo razón de bien"[36].

34. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXIII, q.1, a.4, Sol.I.
"Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae, sive sit bonus materialiter sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt (...) Alio modo potest dici virtus magis stricte, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed formaliter; et sic solum habitus rescipientes appetitivam partem virtutes dici possunt...".

35. Q.D. De Virtut. in communi, q.unica, a.7. "Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum".

36. Ibid. "Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in quod est bonum non tamen formaliter sub ratione boni".

La diferencia que hemos establecido aplicada al concepto de virtud da como resultado la afirmación de un doble sentido en ella: la virtud como el hábito que perfecciona la potencia, sea sólo la potencia -"materialiter" *o* ésta y la parte apetitiva -"formaliter"-, y la virtud como hábito que perfecciona la voluntad, y en este sentido se entiende "materialiter" *y* "formaliter". Las virtudes que caen bajo el primer sentido son las morales y las intelectuales, pues ambas suponen en la operación la perfección de la potencia; en cambio, sólo a las morales pertenece la segunda consideración ya que son las únicas que suponen junto a la rectitud de la potencia, la de la voluntad.

La virtud la entiende Kant como una facultad adquirida que consiste en la seguridad de un progreso de la razón práctica finita por medio de máximas, a fin de acercarse al ideal moral de una voluntad santa. La idea de lograr este ideal pone ante los ojos del ser racional finito la ley moral que es por ello también llamada "santa"[37]. La virtud expresa un estado moral conseguido progresivamente en lucha contra las inclinaciones que toda naturaleza humana posee. Subjetivamente considerada, la virtud tiene su raíz en una naturaleza tal, que no puede dar nunca por realizado totalmente ese estado moral; objetivamente, la virtud hace referencia a un estado ideal inaccesible al que siempre se ha de tender[38].

La fuerza[39] resolutiva de oposición a las inclinaciones genera la virtud producida por la pura razón práctica[40] que, consciente de su superioridad, por la libertad, sobre las inclinaciones de la naturaleza, se impone a ellas. El resultado es la "tranquilidad de alma" que caracteriza la firme decisión de la obediencia a la ley por deber; este es el ideal que se opone a la actitud de seguir en las acciones la fuerza de la inclinación:

37. KPV, p.54; KpV, AK, p.32.
38. DV, p.82; MS, AK, p.409.
39. DV, p.155; MS, AK, p.477.
40. Ibid.

> "La verdadera fuerza de la virtud es la *tranquilidad de alma* con la firme y reflexionada decisión de poner en práctica la ley. Este es el estado de *salud* en la vida moral; en cambio, la afección, también cuando es suscitada por la representación del *bien*, es un fenómeno que no brilla más que un instante, y que comporta abatimiento..."[41].

La apatía moral o ausencia de afecciones de paso a la virtud, "como acuerdo de la voluntad con todo deber fundado en la firme intención"[42]. La virtud designa así una fuerza moral de la voluntad en el cumplimiento del deber[43] posible por la libertad:

> "(...) el hombre está obligado a la virtud (en tanto que fuerza moral). Pues si se puede y si se debe, para hablar absolutamente, presuponer en el hombre la facultad (facultas) de vencer por su libertad todas sus inclinaciones sensibles que se oponen a ello, sin embargo considerada como *fuerza* (robur) esta facultad es algo que debe ser adquirido fortaleciendo el *móvil* moral (la representación de la ley) por la contemplación (contemplatione) de la dignidad de la pura ley racional en nosotros, pero al mismo tiempo también para el ejercicio (exercitio)"[44].

3. VIRTUD Y JUSTO MEDIO

El término medio (μεσον) es el término que dista lo mismo de dos extremos, uno de ellos por exceso y el otro por defecto[45].

41 DV, p.81; MS, AK, p.409.
42. DV, p.67; MS, AK, p.395.
43. DV, p. 77; MS, AK, p. 405.
44. DV, p.69; MS, AK, p.397.
45. EN II, 6, 1106a 28-29; In Ethic. L.II, l.6, 310-311.

El término medio es *absoluto*, y así dice relación a la cosa misma de la que es término medio, o *relativo* respecto a la persona que lo considera. En el primer caso, se busca la *proporción aritmética* (ἀριθμετικὴν αναλογίαν)[46] entre los extremos, resultando el término medio uno y el mismo para todos; por ejemplo, si diez es demasiado, y dos poco, seis, que difiere lo mismo de dos que de diez, es el medio absoluto, y para todo el que lo considere, ésta es una proporción invariable.

Con respecto al término medio relativo a nosotros (πρὸς ἡμᾶς), se entiende el término medio de la cosa *para* el que la considera[47], ya que atendiendo al medio relativo, es en las circunstancias donde ha de buscarse el punto de perfección propio de una acto particular[48]; en este caso la *proporción es geométrica* (ἀναλογίαν γεωυετρικὴν)[49] y el término medio resultante difiere con cada individuo[50]. La virtud ética[51] es un término medio[52] introducido por la razón[53] entre el defecto y el exceso que puedes darse en pasiones y operaciones, objeto propio de la

46. EN II, 6, 1106a 35; In Ethic. L.II, l.6, 312-314.

47. S.Th. II-II, q.58, a.10

48. D'HEROUVILLE, P., La vertu et le just milieu; *Rev. de Philosophie*; 16 (1910), p.344.

49. EN V, 3, 1131b 13; In Ethic. L.V, l.5, 944.

50. En todas las virtudes el término medio depende de cada individuo, excepto en la virtud de la justicia en que, por tender a establecer la igualdad, se confunden el "medium rationis" con el "medium rei", y el término medio es "per se" el mismo para todos.
Vid. S.Th. I-II, q.64, a.2.
S.Th.II-II, q.58, a.10.

51. En la virtud intelectual especulativa, el objeto es la medida del entendimiento que lo aprehende; la virtud intelectual práctica, en cambio, es mensurada por el objeto, pues éste se le impone como medida. A su vez, la virtud intelectual práctica es regla y medida del apetito en cuanto *éste* se conforma a la recta razón que es la prudencia.

52. EN II, 6, 1106b 16-18; In Ethic. L.II, l.6, 317-318.

53. RAVAISSON, M., op.cit. p.456: "Mais, tout distincte qu'elle est de la raison, la vertu ne reçoit que de la raison sa forme et sa perfection".

virtud[54]. De estas tres disposiciones, dos son vicios -los extremos-, y el término medio es una virtud:

> "Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente"[55].

Analicemos la definición aristotélica detenidamente:

a) *"Es, por tanto, la virtud (ἡ ἀρετὴ) un hábito (ἕξις) electivo (προαιρετικὴ)".*

La virtud moral definida como un hábito digno de elogio[56] no se encuentra en nosotros por naturaleza, si bien es ésta la que hace posible su pleno desarrollo mediante el ejercicio. En efecto, el hábito se origina por las operaciones semejantes[57], de forma que sólo se llega a ser virtuoso por el ejercicio de actos virtuosos, y éstos para serlo, requieren ser llevados a cabo de una cierta forma y que quien los realiza, lo haga con conocimiento, eligiendo la virtud por sí misma, y con actitud firme[58]. Quiere ello decir que no todo acto de virtud es operado por un hombre virtuoso, por el contrario, es virtuoso el que obra un acto de virtud con determinada disposición, a la que se llega a través de actos virtuosos, no nacidos en su comienzo de un hombre virtuoso, pero que llegan a convertirlo en tal a través de su ejercicio continuado[59].

54. EN III, 1, 1109b 30; In Ethic. L.III, l.1, 383.

55. EN II, 6, 1106b 35-1107a 2; In Ethic. L.II, l.7, 322-323.

56. EN II, 13, 1103a 10; In Ethic. L.I, l.20, 244.

57. EN II, 1, 1103b 21-22; In Ethic. L.I, l.1, 254.

58. EN II, 4, 1105a 28-1105b 1; In Ethic.L.II, l.4, 283.

59. Como hace notar Aristóteles, esta teoría es de importancia fundamental para la educación: EN II, 2, 1103b 22-25: "De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán

La virtud es, por consiguiente, un hábito que no se da sin elección[60] en los actos externos o que constituye la elección misma en los actos internos.

b) *"que consiste en un término medio (μέσοτητι) relativo a nosotros (τῇ πρὸς ἡμᾶς)"*

El término medio incluido en la definición de virtud es subjetivo, indica la relación que toda acto moral mantiene con el sujeto que la realiza:

> "(...) el medio de la virtud no es el medio de la cosa sino de la razón (...) Y este medio consiste en la proporción o mesura para el hombre de cosas y pasiones: esta mesura se diversifica según los hombres: porque lo que para uno es bueno, es poco para otro; y así no de la misma forma es entendido lo virtuoso en todos los hombres..."[61].

Porque el término medio se asienta en una naturaleza individual, la virtud ordena esa naturaleza basándose en su particular constitución.

c) *"determinado por la razón (ὡρισμενῃ λογῳ)"*

los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total". In Ethic. L.II, l.1, 254.

60. EN II, 5, 1106a 4-5; In Ethic. L.II, l.5, 301.

61. Q.D. De Virtut. in Communi, q.unica, a.13, ad.17. "(...) medium virtutis non est medium rei, sed rationis (...) Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem: quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri; el ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus...".

La razón, facultad específica del hombre, guía sus actos y modera su apetito introduciendo en ellos un término medio entre el exceso y el defecto, de forma que apetito y acto sean acordes con la razón. La virtud moral consigue la conformidad de la pasión con la regla de la razón[62], y de esta concordancia procede la bondad de la virtud moral. La razón, regla por la que la pasión se rige, exige un término medio[63] en ella, de modo que ni exceda ni deje de alcanzar la medida por la regla de la recta razón establecida:

> "Las virtudes morales tratan sobre las pasiones y las operaciones, a las que conviene dirigir según la regla de la razón. Lo recto consiste en todo lo regulado según que las reglas son adecuadas. Igualmente el término medio está entre lo mayor y lo menor. Y así conviene que la rectitud de la virtud consista en el término medio por la medida de la recta razón entre la sobreabundancia y la deficiencia"[64]

El término medio es determinado por la razón recta[65].

Kant critica[66] la definición aristotélica de la virtud-justo medio por estar basada en el grado, en la *mesura*, y no en la cualidad específica de las máximas en su relación con la ley. De

62. S.Th. I-II, q.64, a.1, ad.1.

63. GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote*; París, PUF, 1973, p.73: "(...) le just milieu de la vertu, ce n'est donc en fin de compte pour Aristote que la conformité de l'action à la règle morale".

64. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.3, Sol.I. "Virtus enim morales sunt circa passiones et operationes, quas oportet dirigere secundum regulam rationem. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur. Aequaliter autem media est inter majus et minus. Et ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus quod superabundat et ejus quod deficit a mensura rationis rectae".

65. EN II, 5, 1114b 28-29; In Eth. L.III, l.13, 526.

66. DV, p.106-107; MS, AK, p.432-433.

admitir una diferencia gradual entre la virtud y el vicio, tanto por exceso como por defecto, nos veríamos abocados a las siguientes consideraciones:

A) El origen de la virtud no puede ser ni la disminución de un extremo ni el aumento del otro, de modo que ambos lleguen a coincidir, desde direcciones opuestas, en el justo medio que es la virtud.

B) El vicio es hacer más de lo que conviene, o no hacer todo lo que conviene, sin llegar a determinar el grado; justamente aquello que es necesario para saber si la conducta es o no conforme al deber.

C) La virtud puede definirse como un vicio disminuido, puesto que éste no es más que la virtud exagerada por un exceso o un defecto.

Las virtudes y los vicios son disposiciones adquiridas por el hábito de acciones realizadas de un cierto modo, que llegan a consolidar la disposición a través de la operación repetida que rectifica acciones y pasiones según el justo medio.

Las disposiciones no permiten, por su cualidad, serlo de un contrarios[67], de donde por la disposición de una virtud es imposible producir la disposición del vicio, sea por exceso o defecto, que le es contrario:

> "Tres son, pues, las disposiciones, dos de ellas vicios -una por exceso y otra por defecto- y una virtud, la del término medio; y todas se oponen en cierto modo entre sí; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia a las extremas"[68].

67. EN V, 1, 1129a 14-15; In Ethic. L.V, l.1, 892.

La disminución o aumento de la disposición viciosa carece de la posibilidad de producir una disposición virtuosa justamente porque se trata de hábitos en virtud de los cuales se obra de una determinada forma y no de la contraria. Poseer una virtud o el vicio(s) contrario no consiste únicamente en ejecutar una serie de acciones, sino en practicarlas de cierta forma, es decir, como fruto de una disposición interior.

d) *"y por aquélla por la cual decidiría el hombre prudente (ὁ φρόνιμος)"*

El hombre prudente sabe qué es lo que está bien porque es virtuoso. Hacer lo conveniente es propio del virtuoso, y lo conveniente se delimita por el principio -fin en las acciones- que la virtud preserva y el vicio destruye[69]. Atendiendo al fin de la acto, la recta razón (prudencia) determina los medios -término medio en acciones y pasiones- para lograrlo; la elección de los medios es recta por la virtud[70]. El grado conveniente a momdo de término medio en cada virtud no puede proponerse a priori pues se trata de un término medio πρὸς ἡμᾶς[71] que responde a la razón de cómo llegar al fin de la acto. El fin aparece claro al virtuoso[72], el criterio para acceder a él es el término medio en acciones y pasiones, no precisable "in abstracto": "(...) los razonamientos teóricos sobre pasiones y acciones son, en cuanto a su precisión, lo mismo que sus objetos"[73]. Precisar con más

68. EN II, 8, 1108b 11-15; In Ethic. L.II, l.10, 385.
69. EN VII, 8, 1151a 14-15; In Ethic. L.VII, l.8, 1430.
70. EN VI, 12, 1144a 19-20; In Ethic. L.VI, l.10, 1271.
71. EN II, 6, 1106a 27; In Ethic. L.II, l.6, 310.
72. EN VI, 12, 1144a 33-34; In Ethic. L.IV, l.10, 1274.
73. EN IX, 2, 1116a 12-13; In Ethic. L.IX, l.2, 1179.

exactitud la acto que es término medio entre dos extremos, como Kant parece exigir, conduce a replicar que, será tal, la que el hombre virtuoso realice, porque nace de un *conocimiento*, de una *elección*, y de una *actitud firme e inconmovible*[74], pues no es virtuoso el que realiza acciones virtuosas (ya que pueden ser operadas por accidente), antes bien, por ser virtuoso, puede realizar acciones virtuosas.

Kant cuestiona también quién debe de establecer el término medio:

> "Las fórmulas habituales y clásicas en la terminología moral (...) son el producto de una sabiduría insípida, que no tiene ningún principio determinado: pues ¿quién me indicará este medio entre dos extremos?"[75].

Implícitamente la respuesta está ya dada. Sólo la recta razón, prudencia, puede determinar el término medio en la acto, pues, en cuanto virtud intelectual, aprehende el fin y elige los medios necesarios para alcanzarlo.

4. SUJETO DE LA VIRTUD

Sujeto de la virtud son las potencias del alma cuyo fin es la actividad que en ellas tiene origen[76]; la potencia necesita de la virtud que le proporciona la perfección de obrar bien cuando la naturaleza es insuficiente para alcanzar rectamente su fin. Estas

74. EN II, 4, 1105a 30-32; In Ethic. L.V, l.4, 283.
75. DV, p.76 (nota); MS, AK, p.439.
76. S.Th. I-II, q.56, a.1.

potencias a que nos referimos son el entendimiento, especulativo y práctico, la voluntad, y el apetito irascible y concupiscible en cuanto participan de la razón.

La acto es buena si la razón esta bien dispuesta por el hábito intelectual, y además, el apetito se halla resuelto a seguir a la razón, conformidad conseguida mediante la virtud moral. De la misma forma que el apetito se distingue de la razón, cabe hablar de *virtudes morales* y *virtudes intelectuales*[77] según que el hábito perfeccione uno u otro de los dos principios de las acciones humanas:

> "(...) las virtudes se dividen en tres géneros: hay algunas virtudes teologales, algunas intelectuales, algunas morales. Las virtudes teologales son aquellas por las que la mente humana se une con Dios, las virtudes intelectuales son aquellas por las que la razón misma se perfecciona; las virtudes morales son aquellas por las que las facultades apetitivas son perfeccionadas para obedecer a la razón"[78].

A las intelectuales y morales se añaden las teologales que relacionan al hombre con Dios.

77. S.Th. I-II, q.58, a.2.
EN I, 13, 1103a 4-5: "También la virtud se divide según esta diferencia (las partes del alma): pues decimos que unas son dianoéticas (διανοητικὰς) y otras éticas (ἠθικάς)...".
In Ethic. L.I, l.20, 243.

78. S.Th. I-II, q.68, a.8. "(...) virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutem quidem theologicae sunt quibus mens humana Deo coniungitur, virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi".

4a) *Virtudes Intelectuales*

El único sentido en que las virtudes intelectuales pueden ser consideradas como tales reside en la capacidad que confiere la virtud para obrar bien, aunque no proporcione un buen uso de esa facultad. Como ya hemos visto[79] éstos son los dos sentidos del término virtud, si bien, estrictamente, sólo convenga tal denominación a las virtudes morales. Los hábitos intelectuales que perfeccionan la potencia intelectiva capacitándola para obrar bien[80], no excluyen que el poseedor de ese hábito intelectual haga de él un mal uso. Se requiere la virtud de la parte apetitiva para asegurar el buen uso del hábito intelectual que, de sí, está sólo ordenado a conocer la verdad, no a hacer de ella un empleo adecuado. La intervención de la voluntad es decisiva para determinar una u otra clase de virtud:

> "(...) porque el entendimiento tanto especulativo y práctico puede ser perfeccionado doblemente por algún hábito. Por una parte, absolutamente y "secundum se" en cuanto precede a la voluntad como si la moviera; por otra parte, en cuanto sigue a la voluntad como si atrajera su acto para el imperio"[81].

El entendimiento, especulativo y práctico, mueve a la voluntad, en cuanto el conocimiento de la verdad, que es su objeto, puede ser querido, pero la consideración de la verdad

79. Supra p.139 ss.

80. S.Th. I-II, q.57, a.1.

81. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.7. "(...) quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se; prout praecedit voluntatem, quasi eam movens, alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens".

no se convierte en ciencia por ser querida, sino por alcanzar adecuadamente su objeto: en este sentido, se llaman "aliquo modo" virtudes a los hábitos del entendimiento especulativo y práctico en la primera de las significaciones que cita el texto anterior. Si por el contrario, es el entendimiento especulativo y práctico el que sigue a la voluntad, éstos tienen razón de verdaderas virtudes "en cuanto por éstos (hábitos que están en el entendimiento especulativo o práctico según que el entendimiento siga a la voluntad) el hombre deduce que no sólo puede o sabe obrar rectamente, sino también que quiere"[82].

Las virtudes intelectuales se dividen en *especulativas* -perfeccionan el entendimiento especulativo para considerar la verdad, ya que en ello radica su buena operación-[83], y *prácticas* -perfeccionan el entendimiento práctico respecto a la verdad, pero en orden a la producción o acto[84]: "La operación de las dos partes intelectivas es, por consiguiente, la verdad, por tanto, las disposiciones que más favorezcan en una y en otra la realización de la verdad, ésas serán las virtudes de ambas"[85].

a) *Virtudes especulativas*

La forma de ser aplicada la inteligencia al conocimiento de la verdad, que es su fin, comporta tres clases de virtudes: *enten-*

82. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.7. "in quantum per eos (habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem) homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens".

83. S.Th. I-II, q.57, a.2.

84. EN VI, 4, 1140a 1-2; In Ethic. L.VI, l.3, 1150.

85. EN VI, 2, 1139b 12-14; In Ethic. L.VI, l.2, 1140-1141. EN VI, 3, 1139b 16-19; In Ethic. L.VI, l.3, 1142.

dimiento (νοῦς, intellectus), *sabiduría* (σοφία, sapientia), y *ciencia* (επιστημη, scientia)[86].

Lo que es evidente por sí mismo, es el principio que la inteligencia percibe de inmediato, y del que parte para su posterior especulación. La intuición de estos principios engendra en la inteligencia el hábito de los primeros principios que denominamos virtud de *entendimiento*:

> "(...) los principios, forzosamente, serán objeto del intelecto"[87].

> "Y así el hábito que perfecciona el entendimiento para la consideración de cualquier cosa verdadera, se llama entendimiento que es el hábito de los principios"[88].

Pero hay cosas que la inteligencia no conoce directamente, sólo a modo de conclusión a partir de otra cosa, por medio de la investigación de la razón[89], que llega en último término a cosas que en sí mismas son primeras, esto es, las causas primeras, aunque últimas en el conocimiento. De estas primeras causas se ocupa la virtud de la *sabiduría*:

> "(...) la llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios"[90].

86. Para un estudio detallado de la problemática de las virtudes intelectuales con relación a su número y definición, vid. KALINOWSKI, G., La Théorie aristotélicienne des habitus intellectuels; *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, T.43, (1959) 2, p.248-260.

87. EN VI, 6, 1141a 7; In Ethic. L.VI, l.5, 1179.

88. S.Th. I-II, q.57, a.2. "Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum".

89. In De An. L.III, l.14, 812.

90. Met. I, 2, 981b 28-29.
EN VI, 7, 1141a 17-20.

> "Sobre estas cosas (las verdades, últimas en el conocimiento, en sí, las más cognoscibles) trata la sabiduría, la cual considera las causas más altas"[91].

De las verdades conocidas en último lugar, pero que pertenecen a un determinado género de verdades, se ocupa el hábito de la *ciencia*:

> "Por tanto, la ciencia es un hábito demostrativo..."[92].

> "Para aquello que es último en éste o aquél género de lo cognoscible, la ciencia perfecciona al entendimiento"[93].

Los hábitos de *entendimiento* y *ciencia* culminan en el de *sabiduría*, más perfecto porque los incluye, ya que la *sabiduría* es ciencia que llega a conclusiones partiendo de principios (entendimiento), pero está por encima de causas particulares en cuanto juzga de sus conclusiones y de sus primeros principios[94]: "De modo que es evidente que la sabiduría es el más perfecto de los modos de conocimiento"[95]:

> "(...) la ciencia depende del entendimiento como de lo principal. Y una y otra cosa dependen de la sabiduría como de lo más principal, la sabiduría contiene en ella el entendi-

91. S.Th. I-II, q.57, a.2. "Et circa huiusmodi (las verdades, últimas en el conocimiento, en sí, las más cognoscibles) est sapientia, quae considerat altissimas causas...".

92. EN VI, 3, 1139b 32; In Ethic. L.VI, l.3, 1147-1149.

93. S.Th.. I-II, q.57, a.2. "Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia".

94. S.Th. I-II, q.57, a.2, ad.1.
EN VI, 7, 1141a 17-18.

95. EN VI, 7, 1141a 16-17; In Ethic. L.VI.l.5, 1181.

miento y la ciencia ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de sus principios"[96].

El hábito de la *sabiduría* ayuda a la inteligencia a descubrir su objeto propio, el ser,[97] acercándola más a una función "divina" por donde accede a la actividad contemplativa. El juicio que comporta el acto contemplativo es la afirmación del ser primero como causa y principio de todos los seres.

b) *Virtudes prácticas*

La vertiente práctica de la vida humana contempla una doble dirección, la actuación y la producción perfeccionadas por la virtud de la *prudencia* (φρόνησις, prudentia), y del *arte* (τέχνη, ars) respectivamente, cuyo objeto material son las cosas que pueden ser de otra manera[98].

El *arte* es "la recta razón de algunas obras (operaciones) que deben hacerse"[99] o en términos aristotélicos, "un hábito productivo acompañado de razón verdadera"[100]. Supone la perfección de una potencia en orden a la ejecución de una obra exterior al agente, pero, al igual que en las virtudes especulativas, la perfección de la virtud no alcanza el apetito, de forma que el resultado de la producción se evalúa por su propia cualidad, no por la disposición con que el artista las ha realizado. Lo importante para el arte es la cualidad de la producción, posible por la recta ordenación de la potencia, que no confiere, sin embargo, un recto uso de lo producido[101].,

96. S.Th. I-II, q.57, a.2, ad.2. "(...) scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem".

97. PHILIPPE, M.D., Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote; *Rev. Thomiste*, 49 (1949), p.530.

98. EN VI, 4, 1140a 1; In Ethic. L.VI, l.3, 1151-1152.

99. S.Th. I-II, q.57, a.3.

100. EN VI, 4, 1140a 20-21; In Ethic. L.VI, l.3, 1160.

La *prudencia*, recta razón del obrar, supone la aptitud para obrar bien, y también el buen uso de tal aptitud[102]. En el obrar, el acto permanece en el mismo agente, y si aquí -como en el arte- consideramos la bondad de lo realizado, nos estamos refiriendo al propio hombre cuyo apetito ha de estar ordenado para poder ser bueno. *Arte* y *prudencia* son la perfecta razón de las cosas a las que se aplican[103], en el primer caso respecto a las obras externas, en el segundo, al uso de potencias y hábitos.

La recta razón en el obrar -*prudencia*- presupone la ordenación del apetito a los fines, principios de la acto (ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν τὸ οὗ ἕνεκα τὰ πρακτὰ)[104], al igual que los primeros principios lo son de la especulación[105], por eso la *prudencia* -"hábito, racional verdadero y práctico respecto de lo que es bueno y malo para el hombre"-[106] exige la virtud moral que rectifica el apetito[107].

4b) *Virtudes Morales*

La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón[108]. En el apetito, sensitivo lo orde-

101. S.Th. I-II, q.57, a.3.

102. S.Th. I-II, q.57, a.4.

103. S.Th. I-II, q.57, a.3.

104. EN VI, 5, 1140a 16; In Ethic. L.VI, l.4, 1169-1170.

105. S.Th. I-II, q.57, a.3.

106. EN VI, 5, 1140b 4-5; In Ethic. L.VI, l.4, 1166.

107. Infra. p.222 ss.

108. S.Th. I-II, q.59, a.4.

nable por la razón son las pasiones, y en el apetito racional, que no es sujeto de pasiones, lo son las operaciones. El sujeto de la virtud moral es, pues, el apetito tanto racional como sensitivo, en el que la razón manda con poder político. La virtud moral nace de la "intervención" de la recta razón en la parte apetitiva:

> "(...) si se considera rectamente, la virtud de la parte apetitiva no es otra cosa que cierta disposición o forma, sellada e impresa por la razón en la parte apetitiva"[109].

La virtud moral, caracterizada por Sto. Tomás como "forma" o "dispositio", no es más que la orientación duradera que la razón consigue imprimir -"sigillata et impressa"- en el apetito de modo que llegue a formar como una "segunda naturaleza", en vista de que la recta razón "*rectifica*" (hace *recta* porque orienta) la *fuerza* del apetito:

> "(...) toda cosa que puede ser rectificada por la razón, es materia de la virtud moral, la cual se define por la recta razón"[110].

La rectificación se opera sobre pasiones y acciones, *materia* a la que la razón imprime una *forma*:

> "En estas virtudes, lo material es cierta inclinación de la parte apetitiva hacia las pasiones u operaciones según alguna medida. Pero como este modo es determinado por la razón, el

109. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.9; a.10, ad.16. "(...) si recte cosideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione".

110. S.Th. I-II, q.58, a.8. "(...) omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam".

> elemento formal es en todas las virtudes este mismo orden de la razón[111].

La materia de toda virtud moral es la pasión u operación, su forma, la recta razón. Con lo dicho, queda claro que la virtud moral coexiste con la pasión, pues es en ella donde la razón introduce el orden rectificándola; en cuanto subordinadas a la razón que en ellas introduce el término medio, las pasiones se dan en el hombre virtuoso[112]. La virtud no anula las pasiones, de ser así: "se seguiría que la virtud moral haría el apetito sensitivo completamente ocioso"[113]. No pertenece a la virtud privar a las potencias subordinadas a la razón de sus propias actividades, pero sí obligarlas a ejecutar las órdenes de la razón realizando sus actos característicos. Es más, la pasión que acompaña las órdenes de la razón, se convierte en refuerzo para su ejecución[114]: "virtus passiones inordinatas superat: moderatas autem producit"[115]. Las pasiones son necesarias, en la medida en que de su justa ordenación nace la virtud que hace posible, no la insensibilidad estoica, sino la "*justa*" pasión por el bien, y la "*justa*" aversión por el mal.

El juicio de la razón puede preceder, o ser coincidente con la pasión[116]; en el primer caso, la pasión influye en el juicio de

111. S.Th. I-II, q.67, a.1. "Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis".

112. S.Th. I-II, q.59, a.2.
Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXIII, q.1, a.3, Sol.II: "Unde passio virtus dici non potest (...) et ideo virtus non est passio, sed passionum ordinatrix".

113. S.Th. I-II, q.59, a.5. "sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum".

114. S.Th. I-II, q.59, a.2, ad.3.

115. S.Th. I-II, q.59, a.5, ad.1.

116. S.Th. I-II, q.24, a.3, ad.1.

la razón oscureciéndolo; en el segundo, o bien el apetito sensitivo sigue al movimiento de la voluntad intensificando su dirección, o bien el juicio de la razón busca la colaboración del apetito sensitivo para facilitar la operación. Sólo en el primer caso la pasión perjudica la bondad del acto, en los restantes, lejos de dañarla, contribuye a aumentar su bondad. La ira, pasión del apetito sensitivo irascible, por ejemplo, si precede al juicio de la razón, es negativa porque influye en la rectitud de la razón, y en este sentido, la ira "habet rationem mali"; si, por el contrario, surge a consecuencia del juicio de la razón, "haec ira es bona", como sucede en el caso de que el apetito irascible sea movido por orden de la razón contra los vicios[117].

Contra los estoicos sostiene Sto. Tomás[118] la eficacia de la pasión cuando es rectamente ordenada por la razón[119], pues su ordenación contribuye al aumento de la perfección moral que se realiza porque la voluntad la quiere, y el apetito sensible, al secundarla, lo desea.

También en el formalismo la referencia a las pasiones es extrínseca a la moralidad. Para Kant, cualquier dimensión pasional que formara parte del acto virtuoso, anularía el acto voluntario ético; la dignidad moral del acto virtuoso consiste en la obediencia de la voluntad a la norma moral que ella misma se ha impuesto, sin estar acompañada de pasión alguna. En otras palabras[120], un acto pierde su bondad moral si va acompañado de la pasión que lo facilita.

117. S.Th. II-II, q.158, a.1.ad.2.
118. S.Th, . I-II, q.24, a.3. In Ethic. L.II, l.3, 272.
119. EZQUERRA CALVO, Mª A., *Las virtudes intelectuales en Aristóteles y Sto. Tomás*; Barcelona, Univ. de Barcelona, Tesina R. 78, 1961, p.39: "Sólo con ella (la razón) sería (el hombre) como una máquina a la que le falta la corriente para funcionar".
120. Cfr. con la cita que encabeza este trabajo.

En el apetito, la materia de la virtud, según hemos visto, son las pasiones y las operaciones, división que separa las virtudes morales en relativas a las operaciones, y relativas a las acciones.

a) *Virtudes morales relativas a las operaciones*

En la *Justicia* (δικαιοσύνη, iustitia) convergen todas las virtudes morales operativas. A la justicia[121] pertenece dar a cada uno lo que es debido[122], y como virtud, se establece según la conformidad de las exigencias de la cosa en sí misma[123], en la cual se funda la razón de débito, sin tener en cuenta los afectos del hombre. En esta clase de operaciones, el bien y el mal depende de la naturaleza de las mismas operaciones, independientemente de las disposiciones afectivas del sujeto respecto a ellas[124] ya que la relación se establece con respecto a otro.

b) *Virtudes morales relativas a las pasiones*

En ellas la bondad o maldad de la acto depende de la disposición interna del agente, y por eso, estas virtudes se ocupan principalmente de ordenar los afectos internos que llamamos pasiones[125]. Diez son las virtudes morales relativas a las pasiones, distinguidas en razón de su materia, de sus distintas pasiones u objetos diferentes[126]: Fortaleza (ἀνδρείας, fortitudo), Templanza (σωφροσύνη, temperan-

121. Infra p.239 ss.
122. S.Th. I-II, q.60, a.3.
123. Ibid.
124. S.Th. I-II, q.60, a.2.
125. Ibid.
126. S.Th. I-II, q.60, a.5. EN III, 6-11; IV, 1-8.

tia), Liberalidad (ἐλευθεριότετος, liberalitatis), Magnificencia (μεγαλοπρέπεια, magnificentia), Magnanimidad (μεγαλοψυχία, magnanimitas) Amor al honor (φιλοτιμία, philotimia), Mansedumbre (πραότης, mansuetudo), Afabilidad (περὶ ταῖς ὁμιλίαις, affabilitas), Veracidad (ἀληθευτικὸς, veritas), y Eutrapelía (εὐτραπελία, eutrapelia).

De las mencionadas forman las cardinales la Fortaleza y la Templanza junto con la Prudencia como virtud intelectual, y la Justicia, virtud moral relativa a la operación; todas las demás virtudes se reducen a las cuatro indicadas[127]:

> "(...) las virtudes cardinales no son sino cuatro. La razón es porque como aquello que pertenece al apetito es materia de las virtudes morales -en las cuales la razón gobierna- la antedicha materia puede ser considerada doblemente: por un lado, en cuanto tiene razón de deliberable y elegible según que la razón opera sobre ella. Y así es la *prudencia* la que es término medio entre las virtudes morales y las intelectuales (...).

Por otro lado, en cuanto tiene razón de bien apetecible. Dos cosas pertenecen al apetito, esto es, la acto y la pasión. La pasión está en el irascible y el concupiscible. Así pues la *justicia* versa sobre las acciones; la *fortaleza* sobre las pasiones del irascible; la *templanza* sobre las pasiones del concupiscible. Y así son cuatro las virtudes cardinales"[128].

127. S.Th. I-II, q.61, a.2, ad.3.

128. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.1, Sol. III. "(...) non sunt nisi quattuor virtutes cardinales. Cujus ratio est, quia cum moralium virtutum materia sint ea quae ad appetitum pertinent -in quibus etiam ratio dirigit- praedicta materia potest dupliciter considerari. Uno modo prout habet rationem consiliabilis et eligibilis, secundum quod ratio circa eam operatur. Et sic est prudentia quae est media inter morales et intellectuales (...) Alio modo secundum quod habet rationem boni appetibilis. Ad appetitum autem duo pertinent, scilicet actio et passio. Passio autem est in irascibili et concupiscibili. Circa actiones ergo est justitia; circa passiones irascibilis fortitudo; circa passiones concupiscibilis temperantia. Et sic sunt quatuor virtutes cardinales".

Las virtudes morales presuponen necesariamente dos virtudes intelectuales sin cuya presencia no pueden desarrollarse: el *entendimiento* y la *prudencia*. La virtud moral rectifica la intención del fin inclinando la facultad apetitiva al bien que es conforme a la razón; los medios para acceder al fin los determina la prudencia -recta ratio agibilium- que preexige el hábito de entendimiento por el cual se conocen los primeros principios: "De donde así como la recta razón en lo especulativo, en cuanto procede de los principios conocidos naturalmente, presupone el entendimiento de los principios, así, también la prudencia, que es la recta razón de lo obrable"[129].

De igual modo, todas las virtudes pueden existir sin la virtud moral excepto la prudencia visto que para su aplicación a los casos particulares se requiere la ordenación del apetito al fin debido, objetivo de la virtud moral:

> "(...) la prudencia no sólo aconseja bien, sino que prescribe igualmente. Lo cual no puede ocurrir a no ser que el impedimento de las pasiones que corrompen el juicio y el precepto de la prudencia sea removido; y esto se logra por medio de la virtud moral"[130].

129. S.Th. I-II, q.58, a.4. "Unde sicut recta ratio in speculativis, inquantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, praesupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quae est recta ratio agibilium".

130. S.th. I-II, q.58, a.5, ad.3. "(...) prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene praeceptiva. Quod esse non potest, nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium et praeceptum prudentiae; et hoc per virtutem moralem".

5. CAUSA (ADQUISICIÓN) DE LA VIRTUD

La naturaleza capacita al sujeto para adquirir las virtudes propias de su naturaleza específica e individual, si bien estas virtudes no se encuentran, en su estado natural, plenamente desarrolladas: "Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre"[131]. El sujeto es por naturaleza apto, ofrece la posibilidad de la virtud realizable por el ejercicio que no modifica la naturaleza, de sí inalterable por la costumbre, pero la completa, llevando al grado máximo de su realización lo que se presenta naturalmente inacabado. Por el uso obtenemos la capacidad, llegamos a ser justos al realizar actos de justicia; practicando la templanza, nos convertimos en morigerados. La adquisición de la virtud moral es posible por medio de la práctica que nos conduce a realizar actos virtuosos.

La virtud es natural al hombre por cierta incoación ("inchoatio")[132]. En el orden de la especie, la razón humana conoce intuitivamente los primeros principios especulativos y prácticos que se convierten en "quaedam seminalia"[133] de las futuras virtudes intelectuales y morales. La voluntad, por su parte, tiende al bien conforme a la razón: "(...) las virtudes preexisten en la natural ordenación de la virtud al bien, que está en la razón que conoce el bien de este modo, y también en las potencias inferiores algunas veces, en cuanto están sujetas a la razón..."[134].

131. EN II, 1, 1103a 24-26; In Ethic. L.II, l.1, 249.
132. S.Th. I-II, q.63, a.1.
133. Ibid.
134. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.2, Sol.I.
"(...) virtutes praexistunt in naturali ordenatione ad bonum virtutis, quae est in ratione cognoscente hujusmodi bonum, et etiam quandoque in inferioribus viribus, inquantum sunt subjectae rationis..."

La naturaleza individual da facilidad a cada uno para adquirir más prontamente que otro algunas virtudes, según sean sus disposiciones naturales.

Las virtudes nacen, pues, de estos "principios de virtudes" que, debidamente ejercitados[135], llegan a consolidar en nosotros la virtud. La finalidad de ésta consiste en dirigir al hombre hacia el bien cuya medida es la razón, de donde proceden los actos que causan la virtud:

> "(...) los hombres nacen para llegar al perfecto bien según la virtud; y así conviene que tengan inclinación a todos los actos de las virtudes: lo cual ya que no puede ser por naturaleza, conviene que sea según la razón, en la que existen "semillas" (semina) de todas las virtudes"[136].

Aquello que la naturaleza no presenta acabado, porque está determinada a una sola cosa, y, en cambio, las virtudes se refieren a materias diversas y a diversas circunstancias, lo desarrolla la razón, principio de todas las virtudes. La misma naturaleza que se presenta perfectible, dispone en ella misma de los medios para realizarse. El hombre, inclinado naturalmente al bien, se inclina también a los actos de virtud, recta ordenación de su ser al fin. La virtud natural (φυσικὴ ἀρετὴ)[137] devine virtud ética

135. EN II, 1, 1103b 23: "(...) los hábitos se engendran por las operaciones semejantes".
In Ethic. L.II, l.1, 253.
136. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.8. "(...) homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem in qua existunt semina omnium virtutum".
137. SAN BASILIO, *Hexameron*; IX, 3-4: "En nosotros también se encuentran virtudes naturales según las cuales nuestra alma se encuentra en una

(ἐθικὴ αρετὴ)[138] por medio de la razón aplicada a la acto[139]: "Ahora bien, los hombres resultan buenos y virtuosos por tres cosas, que son: la naturaleza (φύσις), la costumbre (ἔθος) y la razón (λόγος)"[140]. Por la naturaleza tiende el hombre a la virtud natural que se convierte en hábito por intervención de la razón. De esta forma, son más nobles los principios de los que proceden las virtudes que ellas mismas dado que estas "seminalia virtutum" que están en nosotros, son la ordenación de la voluntad y del intelecto al bien connatural[141] a través de los cuales son causadas las virtudes por los actos humanos procedentes de esos principios[142]. El hábito generado (habitus generati) por la costumbre (ex consuetudine) facilita la operación que en un comienzo se presenta de difícil realización para el sujeto. El placer con que se lleva a término la acto es signo evidente de que la virtud ha sido plenamente alcanzada[143]: "Hay que considerar como un indicio de los hábitos el placer o dolor consiguiente a las acciones"[144]. Por eso, virtuoso lo es sólo el que encuentra placer en obrar un acto de virtud, y no lo es, o no ha llegado a serlo todavía el que lo ejecuta con gran esfuerzo y dificultad; para el hombre no virtuoso los actos de virtud son árduos, en cambio, son placenteras "las cosas conformes con la virtud para el que ama la virtud"[145].

armonía preestablecida, no por la enseñanza de los hombres, sino por la de la naturaleza misma".

138. EN VI, 13, 1144b 16-17, opone la virtud natural (ἀρετὴ φυσικὴ a la virtud por excelencia (ἀρετὴ κυρία).

139. LOTTIN, O., La conexion des vertus morales; *Autour d'Aristote*, Mélanges M.A. Mansion, Louvain, 1955, p.343-364.

140. Pol. IV, 13, 1332a 38-40.

141. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.2, Sol. III.

142. De igual modo, en lo especulativo son más nobles los principios de los que proceden las conclusiones que ellas mismas: S.Th. I-II, q.63, a.3, ad.3.

143. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.2, Sol.II.

144. EN II, 3, 1104b 4-5; In Ethic. L. II, l. 3,265

145 EN I, 8, 1099a 11-12; In Ethic. L.I, l.13, 155.

El ejercicio continuado de actos virtuosos conlleva la paulatina afianciación de la virtud hasta su total desarrollo, y una vez logrado, el hombre virtuoso está en inmejorables condiciones para ejecutar los actos de virtud. Nadie como el hombre valiente sabe cómo afrontar los peligros. De las operaciones semejantes nacen (también se destruyen) las virtudes, pero también por ellas aumentan:

> "(...) apartándonos de los placeres no hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros"[146].

El hombre virtuoso es "un hombre tal que debido a su virtud las cosas absolutamente buenas son buenas para él, y es por tanto claro que su uso de estos bienes debe ser también absolutamente virtuoso y noble"[147]. La razón dispone de tal forma la facultad para la operación conveniente al fin, que, aquélla juzga bueno lo que por naturaleza es bueno. El hombre virtuoso no crea la bondad de las cosas con su virtud, antes bien, de ésta nace la recta valoración de lo que es bueno en sí como bueno para el hombre virtuoso, que, además, por serlo usa esos bienes rectamente.

La razón es principio de los actos humanos como regla de la que aquéllos toman su bondad o maldad:

> "(...) de donde el bien y el mal en los actos de los que ahora hablamos, debe ser tomado según aquello que es propio del

146. EN II, 2, 1104a 32-1104b 4; In Ethic. L.II, l.2, 262.

147. Pol. IV, 13, 1332a 22-25.

> hombre en cuanto es hombre. Esta es la razón, a partir de la cual el bien y el mal en los actos humanos se considera según que el acto concuerde con la razón informada por la ley divina, o bien naturalmente, o bien por doctrina o bien infusa"[148].

La razón juzga de la bondad o maldad de una acto en cuanto informada por la ley divina conocida de una forma natural, por la doctrina, o por infusión. La ley tiene relación con la razón[149], regla, por la ley, de los actos humanos. Con base en esto, se supone doble la regla de la voluntad humana[150], una próxima y homogénea que es la razón, y otra primera que es la ley eterna.

La voluntad, tendente al bien universal, apetece este u otro objeto en función de lo que la razón determina como conveniente (bueno) o no conveniente (malo) a ella[151], en consecuencia, la valoración de la bondad del objeto depende de la razón al tiempo que depende también de ella la de la voluntad[152] por cuanto su objeto le es presentado por la razón, regla de la voluntad.

La razón, regla de los actos humanos, es la recta razón[153]. En materia especulativa, la rectitud de la razón depende de los principios a partir de los cuales se efectúa la deducción; pero en los actos humanos, los fines son los principios de la acto: "(...) en las accio-

148. Q.D. De Malo, q.2, a.4. "(...) unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem...".

149. S.Th. I-II, q.90, a.2.

150. S.Th. I-II, q.71, a.6.

151. S.Th. I-II, q.18, a.5.

152. S.Th. I-II, q.19, a.3.

153. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXIV, q.3, a.3.

nes el fin es el principio"[154]. A la razón corresponde la ordenación al fin[155] para la que se requiere buena disposición acerca de los fines que depende de la rectitud del apetito[156]. La recta razón en el obrar es la prudencia[157], y tratando de los fines de la vida humana y del fin último, necesita que la virtud moral rectifique el apetito:

> "Cuando conviene que la operación del hombre verse sobre aquellas cosas que son objeto del apetito sensible, se requiere para la bondad de la operación que haya cierta disposición o perfección en el apetito sensible, por la cual el apetito obedezca prontamente a la razón, y a ésta la llamamos virtud"[158].

La razón rectifica el apetito según que lo dirige al fin conocido por la recta razón (ὀρθος λόγος)[159].

6. SINDÉRESIS, PRUDENCIA Y VIRTUD MORAL

La perfecta subordinación que rige la relación entre sindéresis, prudencia y virtud moral, permite la actividad práctica con toda su complejidad.

154. EN VII, 8, 1151a 15-16; In Ethic. L.VII, l.8, 1431.

155. S.Th. I-II, q.90, a.2.

156. S.Th. I-II, q.57, a.4; II-II, q.47, a.4.

157. EN VI, 13, 1144b 23-24: "(...) la que es virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón tratándose de estas cosas es la prudencia". In Ethic. L.VI, 1.11, 1284.

158. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.4. "Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus".

159. S.Th. II-II, q.58, a.8.

El fin de la virtud moral es el bien humano determinado por la razón en la que preexisten los fines a los que la virtud moral tiende, conocidos por medio del hábito natural de la sindéresis:

> "(...) así en la razón práctica preexisten una especie de principios naturalmente conocidos, y de este modo son los fines de las virtudes morales, porque el fin se tiene en lo operable como el principio en lo especulativo"[160].

La inclinación de la virtud moral al fin es la elección, por cuanto ordenamos al fin último el fin próximo elegido por la virtud moral; por eso, es lo mismo hablar de la inclinación al fin que de la recta elección del fin próximo. Sin embargo, la elección de aquello que nos permitirá alcanzar el fin determinado por la virtud moral, pertenece a la prudencia, virtud intelectual de los medios y del fin de cada virtud, que consiste[161] en alcanzar el justo medio ("medium in actionibus et passionibus per debitam commensurationem circumstantiarum")[162] establecido por la recta razón o prudencia. Ésta hace posible la aplicación de los principios universales del obrar a las operaciones particulares[163].

Determinar el fin no pertenece a las virtudes morales aunque tindan a él; tampoco corresponde a la prudencia que lo supone ("praestitutio finis praecedit actum prudentiae")[164] y conduce a conseguirlo. La virtud moral es movida por la prudencia, y ésta responde a su vez al motor de la sindéresis:

160. S.Th. II-II, q.47, a.6. "(...) ita in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis...".
161. S.Th. I-II, q.66, a.3, ad.3.
162. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.3.
163. S.Th. II-II, q.47, a.6.
164. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.3.

> "(...) el fin no pertenece a las virtudes morales como si ellas mismas determinaran el fin, sino que tienden al fin fijado por la razón natural. Para lo cual son ayudadas por la prudencia que les prepara el camino disponienod aquellas cosas que son para el fin. De donde se sigue que la prudencia es más noble que las virtudes morales, y las mueve. Pero la sindéresis mueve a la prudencia, tal como el entendimiento de los principios a la ciencia"[165].

La perfección de la virtud moral[166] requiere: "praestitutio finis" -sindéresis-, "inclinatio ad finem praestitutum -virtudes morales-, y "electio eorum quae sunt ad finem" -prudencia-.

7. VIRTUD Y FELICIDAD

En el capítulo séptimo del primer libro de la *Ética a Nicómaco*[167], Aristóteles vincula la felicidad, fin último de los actos humanos, a la función del hombre, si hay alguna que le sea propia, específica[168]; en efecto, sólo la vida según la razón, diferencia al hombre del resto de seres vivos con los que comparte la vida nutritiva, de crecimiento y sensitiva. Esta actividad según la razón se ejerce de un doble modo: a) la razón en acto, pensamiento, da lugar a la actividad contemplativa, b) la razón

165. S.Th. II-II, q.47, a.6, ad.3. "(...) finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem: sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam".
166. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.3.
167. 1097b 23 ss.; In Ethic. L.I, l.10, 119-120.
168. EN I, 7, 1097b 28; In Ethic. L.I, l.10, 119.

regla y medida de los actos humanos, constituye la actividad práctica. Ambas actividades integran la función propia del hombre, "actividad del alma según la razón o no desprovista de razón"[169]. Esta actividad de la razón permite al hombre desarrollar su función, pero sólo bajo ciertas condiciones puede hablarse de que esta función esté bien realizada, es decir, la *forma* en que el hombre lleva a término su función determina la diferencia entre un hombre y un hombre bueno:

> "(...) decimos que la función del hombre es una cierta vida y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera"[170].

La virtud hace factible que el hombre realice bien su función porque "perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación"[171]. La perfección que la virtud proporciona es la recta apreciación del fin -virtud intelectual- y la prontitud obediente del apetito a la razón según el fin que ésta conoce cuando se trata de la virtud moral.

La actividad humana, no determinada unidireccionalmente por la naturaleza, comporta el conocimiento humano de la finalidad a la que el hombre ha de adaptar su comportamiento en aras de alcanzar el mayor desarrollo perfectivo de su ser natural inacabado, realizable por medio de la razón. Hombre virtuoso es el que conociéndose como ser perfectible acomoda sus actos a

169. EN I, 7, 1098a 7-8; In Ethic. L.I, l.10, 127.
170. EN I, 7, 1098a 13-18; In Ethic. L.I, l.10, 128.
171. EN II, 6, 1106a 14-15; In Ethic. L.II, l.6, 307.

la razón que llamamos recta por poseer un verdadero conocimiento de los fines de la vida humana.

La felicidad, término de aspiración, sólo puede ser el máximo bien que cada uno persigue por sus actos. Si el bien reside en la función, el máximo bien ha de hallarse también en ella, pero sólo cuando la función está bien realizada, esto es, según la virtud.

Felicidad y virtud mantienen una relación de causalidad, pues a través de la virtud alcanzamos la felicidad, actividad según la virtud: "Puesto que la felicidad es una actividad del alma según la virtud perfecta, hay que tratar de la virtud, pues acaso así consideremos mejor lo referente a la felicidad"[172].

El fin que mueve al hombre a la ordenación de sus acciones y pasiones, no puede residir en el acto de la propia ordenación; de ser así, nunca se ejecutaría, pues la razón mesura las acciones y las pasiones como medio para alcanzar la felicidad que las trasciende, aún cuando sea necesaria su actividad para hacerla realidad. Ni tan solo en la prudencia cuyo ejercicio se ordena a la elección de los medios para el fin, consiste la felicidad, precisamente porque su ejercicio "ordinatur ad alterum sicut ad finem"[173]. Aristóteles no deja de considerar las dos posibilidades que mueven al hombre en la elección de la virtud: ésta por sí misma aunque no condujera a ningún fin (tampoco identificable con la felicidad), y la virtud por la felicidad que nos depara:

> "(...) y toda virtud la deseamos por sí misma (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas),

172. EN I, 13, 1102a 4-5, In Ethic. L.I, l.19, 224.
173. C.G. III, c.35.

pero también las deseamos en vista de la felicidad pues creemos que seremos felices por medio de ellas"[174].

Virtud y felicidad no se identifican al modo como Séneca lo entiende: "Me preguntas qué es lo que pido de la virtud. La misma virtud; ella es el premio de sí misma[175]: por el contrario, el premio de la virtud es la felicidad[176]: "Verum autem praemium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur"[177].

En la *Doctrina de La Virtud*[178] Kant se refiere a la virtud considerándola un estado de paz interior y de contento al que se llega tras haber vencido la inclinación al vicio y cumplido con el deber. La felicidad conseguida viene a ser un "placer" moral, lícito por el hecho de que sigue y no precede, como estímulo, al cumplimiento de la ley moral.

El eudaimonismo, critica Kant, invierte los términos, y concibe la felicidad a modo de placer -patológico- porque antecede a la acto moral y es condición de su realización:

> "Pero el *eudaimonista* nos dice que este placer, que esta felicidad es el verdadero principio motor que conduce al hombre a obrar virtuosamente. El concepto de deber no determinaría inmediatamente su voluntad, sino que sería solamente por la *mediación* de la felicidad a la que tiende, que el hombre sería conducido a cumplir su deber"[179].

174. EN I, 7, 1097b 2-5; In Ethic. L.I, l.9, 110-111.
175. *De vita beata*; IX.
176. LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*; Madrid, Alianza, 1981[7], p.167: "(...) también el estoico busca *su* felicidad *en* la virtud como la busca el kantiano *en* el cumplimiento del deber (...) la virtud estoica es complacencia en sí mismo, contiene un ingrediente de soberbia".
177. S.Th. I-II, q.2, a.2, ad.1.
178. DV, p.45-46; MS, AK, p.377.

El eudaimonista funda el cumplimiento de su deber moral en el principio patológico de la felicidad, y su conducta sigue el orden de la naturaleza en lugar de ser fiel al orden moral[180] que tendría por resultado, no como principio, el estado de felicidad. Si el móvil es la felicidad, el deber no determina a la voluntad que se mueve por una tendencia al bien-fin (felicidad). Kant separa el deber de la felicidad, pues si eleváramos esta inclinación a deber, caeríamos en una contradicción supuesto que el deber implica una obligación hacia un fin no querido de buen grado:

> "Lo que cada uno inevitablemente quiere ya por sí mismo, no puede pertenecer al concepto de *deber*; en efecto, el deber es una *constricción* (Nöthigung) en vista de un fin que no es querido de buen grado. Es pues, contradecirse, afirmar que se está *obligado* a realizar con todas sus fuerzas su propia felicidad"[181].

En una moral de fines, en cambio, el deber de todo hombre es alcanzar la felicidad, tendencia natural, por los medios dignos y adecuados (virtudes), precisamente porque no se entiende la felicidad en un sentido kantiano, es decir, como estado anímico -estado de placer- por el deber cumplido: "(...) la felicidad será la consecuencia de la observancia del deber"[182].

En Kant la felicidad no es la actividad racional o la contemplación de Dios, es un estado de "paz interior y de satisfac-

179. Ibid.
180. Ibid.
181. DV, p.56; MS, AK, p.386.
182. DV, p.46; MS, AK, p.377.

to"[183] que obtiene por recompensa la virtud. Ésta es la meta de la actividad moral sin que sea motor del cumplimiento de la ley, ya que sólo el deber posee tal condición.

La relación se invierte en la ética de fines: la felicidad se consigue a través de una vida regulada por la virtud, de ahí su necesidad y sentido: la virtud moral hace posible la disposición óptima del apetito para seguir a la razón[184] en aras de alcanzar el fin último al que el hombre tiende naturalmente: la felicidad. La actividad que la hace factible depende de la disposición del agente, ya que según se es, así se obra: "(...) el modo de la acto sigue a la disposición del agente: cada cosa según es, así obra"[185]. Lejos de la ética aristotélico-tomista, la posición kantiana se acerca estrechamente a la estoica donde la virtud es fin: "(...) sin embargo, es preciso considerarla (la virtud) como siendo por sí misma su propia recompensa, puesto que es por ella misma su propio fin"[186].

183. DV, p.45; MS, AK, p.377.
184. S.Th. I-II, q.55, a.4.
185. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.4.
"(...) modus actionis sequitur dispositionem agentis: unumquodque enim quale est, talia operatur".
186. DV, p.78; MS, AK, p.406.

CAPÍTULO VI

EL CONOCIMIENTO DE LO MORAL

1. LA PRAXIS HUMANA

La actividad de cualquier ser es motivada por el fin, conocido o no, al que tiende ("in quod tendit impetus agentis")[1]. El resultado de esta tendencia es una operación que termina con una producción (la construcción de una casa; por ejemplo) o por el contrario, halla el fin en sí misma (sentir o pensar). El impulso del agente centra su atención en el resultado de la acto, o en la acto misma; en ambos casos la acto es consecuencia de la atracto que el fin del obrar ejerce sobre el agente, al cual se le presenta el fin bajo la razón de conveniente; de no ser así, el agente no se pondría en movimiento para alcanzarlo, puesto que en lo conveniente a cada ser reside su bien. Resulta, pues, evidente que todo agente obra por un fin que dice razón de bien.

1. C.G. III, c.6.

El ser que obra intelectualmente, predetermina su fin bajo la razón de bien, lo inteligible mueve aprehendido como bueno, objeto de la voluntad[2].

La conexión entre fines culmina con el fin último al que se ordenan todos los demás, es objetivo final del movimiento del agente, cuya posesón cancela toda búsqueda[3]. Es necesaria la existencia del fin último por la imposibilidad de que las acciones tiendan al infinito, pues "cum infinita non sit pertransire" el agente nunca comenzaría a obrar[4] porque no tendería a un objeto que le resultara imposible alcanzar. El fin último es para el agente bien soberano, bien cuyo goce es la felicidad, que se constituye en motor de la praxis humana, culminando para Aristóteles en la actividad contemplativa, y para Santo Tomás, en el querer a Dios como resultado de conocerlo[5].

Este es el fin, y a la moral corresponde conducir de manera segura al hombre para alcanzarlo, "pero el fin no se alcanza más que por actos, y es preciso estudiar ahora la naturaleza de los actos humanos"[6].

2. NATURALEZA DE LOS ACTOS HUMANOS

Actos humanos son todos los que proceden del hombre como ser racional, distintos de los *actos del hombre*, cuya fuente,

2. C.G. III, c.3.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. La felicidad es "gaudium de veritate", el gozo de la voluntad por la verdad conocida.
SAN AGUSTÍN, *Confesiones., X.*
6. GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino*; Madrid, Aguilar, 1944, p.89.

aún siendo el hombre, no lo es en cuanto ser dotado de razón[7]. La ética tiene por objeto los actos humanos que, en su carácter de libres y deliberados, constituyen su *objeto material*, y en cuanto ordenados a un fin, su *objeto formal.*

2a) *Objeto material de la ética: El acto de la voluntad*

2a.1.) *Lo Voluntario*

El principio de los actos o movimientos de un agente puede encontrarse en él, principio intrínseco, o venirle impuesto desde fuera, principio extrínseco. Entre las cosas movidas por un principio intrínseco, algunas se mueven por ellas mismas, como quiera que reside en su interior el principio del movimiento, y porque además, conocen el fin al que tienden. De otras, el movimiento es intrínseco, pero no habiendo conocimiento del fin, es necesario afirmar, supuesto que toda acto tiende a un fin conocido o no, que la dirección es establecida desde fuera del agente, si bien conserva la intrinsicidad del principio que lo mueve. Por esta razón, se dice que esos seres no se mueven, son movidos, mientras que de los que conocen su fin, se dice que se mueven por sí mismos, poseen el principio que los lleva a obrar, y a obrar con vistas a un fin: sus acciones son plenamente voluntarias. Lo voluntario se define por el principio intrínseco que mueve al agente y por el conocimiento del fin que éste tiene, cuanto más reales sean estas dos condiciones, más voluntario será el acto:

> "Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, podría creerse que lo voluntario es aquello cuyo

7. S.Th. I-II, q.1, a.1; Sup. p.40.

principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acto"[8].

El conocimiento del fin puede ser perfecto o imperfecto. El conocimiento perfecto supone la aprehensión el objeto en que consiste el fin ("res quae est finis")[9], la razón del fin ("ratio finis"), y lo que se ordena al fin ("proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum"). A este tipo de conocimiento sigue lo voluntario; aprehendido del fin, tras la deliberación, el agente puede dirigirse o no al fin.

La naturaleza racional se ordena a lo conocido libremente en razón de su forma de conocimiento estrechamente ligada al grado de inmaterialidad que la caracteriza ("quae sunt maxime immaterialia, sint maxime cognoscibilia")[10]. La inclinación de la voluntad procede de la aprehensión del objeto, pero esta inclinación no es necesaria como ocurre en los seres irracionales. La libertad de la inclinación constituye la naturaleza de la voluntad:

> "(...) en la potestad de la voluntad está elegir aquello o no elegirlo (...) en todo aquello que cae bajo la elección, la voluntad permanece libre, estando determinada únicamente a apetecer por naturaleza la felicidad, y no está determinada a esto o aquello"[11].

8. EN III, 1, 1111a 22-24; In Ethic. L.III, l.4, 425.
9. S.Th. I-II, q.6, a.2.
10. Q.D. De Veritate, q.23, a.1.
11. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXV, q.1, a.2. "(...) in potestate ejus (voluntas) remanet eligere illud vel non eligere (...) in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinata in hoc vel illo".

En el conocimiento imperfecto, a la aprehensión del fin sigue inmediatamente, sin deliberación, el movimiento hacia el fin; éste es el conocimiento propio de los seres no dotados de razón.

2a.2.) *Influencias en el acto voluntario (violencia, ignorancia, temor y pasión)*

Corresponde a la naturaleza del acto voluntario que el principio sea intrínseco y que el fin sea conocido; cualquier factor que altere una de ambas características, anula o disminuye la voluntariedad del acto. La violencia suprime el principio intrínseco que depende de la voluntad ("quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis")[12], y la ignorancia, el conocimiento del fin que depende de la razón ("quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae")[13]. En los dos casos, el acto deja de ser voluntario; en cambio, la pasión y el temor disminuyen su voluntariedad sin anularla, causando un acto de carácter mixto.

a) *La violencia*

Es forzoso, dice Aristóteles[14] "aquello cuyo principio viene de fuera y es de tal índole que en él no tiene parte alguna el agente[15] o el paciente[16]".

12. In Ethic. L.III, l.1, 386.
13. Ibid.
14. EN III, 1, 1110a 1-2; In Ethic. L.III, l.1, 387. 1110b 1-3; 1110b 15-17.
15. In Ethic. L.III, l.1, 387: "Et dicitur operans inquantum facit aliqud per violentiam". "Y se dice operante en cuanto hace algo por medio de la violencia".
16. Ibid.: "et dicitur patiens inquantum violentiam patitur". "y se dice paciente en cuanto sufre la violencia".

Los actos movidos por un principio exterior, opuesto al de la voluntad del agente,[17] son resultado de la necesidad, y en cuanto tales, se oponen a los realizados libremente, por tanto, la necesidad transforma el acto en involuntario.

Si se toma el término "necesidad" en sentido unívoco, la inclinación natural del hombre al fin último, por la cual es sujeto de actos "tendentes", tendría que ser involuntaria, y la moralidad de los actos carecería de sentido por fundamentarse en un total determinismo. Recordemos aquí la distinción tomista, a la que hemos hecho referencia en un apartado anterior[18] de los dos sentidos del término "necesidad": a) la necesidad como coacto que anula la voluntariedad del acto, b) la necesidad de la inclinación natural, compatible con la voluntariedad del acto.

La naturaleza creada es ordenada al bien que naturalmente apetece; el principio de su tender no le es impuesto desde fuera, pertenece a su mismo ser constitutivo; la naturaleza es fundamento de la voluntad, del mismo modo que el fin lo es de los medios; la voluntad se inclina naturalmente al fin, escogiendo los medios convenientes para llegar a él.

La voluntad lleva a cabo dos actos: el de querer que emana directamente de ella, y el de ordenar[19] que se ejecuta por medio de otras facultades. El acto que, sin distinguir, denominamos voluntario, incluye el acto elícito del apetito racional, el acto imperado y el efecto exterior seguido. La violencia puede impe-

17. Ibid. "(...) non omne tamen cuius principium extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrit in idem". "(...) no todo lo que tiene su principio de fuera es violento, sino sólo lo que proviene de un principio extrínseco, porque el apetito interior no concurre al mismo".

18. Supra p.100.

19. S.Th. I-II, q.6, a.4.

dir el segundo acto de la voluntad, al oponérsele una fuerza exterior que impida la ejecución de la acto que la voluntad impera, en cambio, el primer acto de la voluntad no puede ser impedido dado que procede de un principio cognoscente interior que la violencia, fuerza exterior, no puede anular, es decir, la violencia sólo puede suprimir el acto extrínseco de la voluntad, pero no el intrínseco:

> "(...) se llama voluntario no sólo el acto que es inmediato a la misma voluntad, sino también el acto imperado por la voluntad. En cuanto al acto que es inmediato a la misma voluntad (...) la violencia no puede ser dirigida a la voluntad: de donde la violencia no puede hacer tal acto involuntario. Pero en cuanto al acto imperado, la voluntad puede sufrir violencia"[20].

La violencia afecta a los medios que conducen al fin, pero no altera la intención del fin mismo, puesto que éste procede de la inclinación natural de la voluntad.

b) *La ignorancia*

La ignorancia es la carencia de conocimiento en un sujeto capaz de poseerlo[21], y afecta a las circunstancias, a la materia u objeto exterior del acto, y al fin, objeto interior del acto voluntario[22]. Todo lo que se hace bajo ignorancia es causa de acciones

20. S.Th. I-II, q.6, a.5, ad.1. "(...) voluntarium dicitur non solum actus qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis (...) violentia voluntati inferri non potest: unde talem actum violentia involuntarium facere non potest. Sed quantum ad actum imperatum, voluntas potest pati violentiam".

21. GREDT, I., *Elementa Philosophie*; Vol. II, Barcelona, Herder, 1955[9], p.332.

22. EN III, 1, 1111a 16-19; In Ethic. L.III, l.3, 423.

involuntarias o no voluntarias[23]; éstas se diferencian entre sí por el sentimiento de pesar que acompaña a las primeras, y que no existe en las segundas, pues en unas se contraría la voluntad ("involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit")[24], en las otras, no existe propiamente el acto de la voluntad ("Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis")[25].

Aristóteles distingue[26] también entre los actos efectuados *por* ignorancia (τὸ δι' ἄγνοιαν) -aquéllos cuya causa directa es la ignorancia, de la clase que sea-, y los actos realizados *con* ignorancia (πραττειν τοῦ ἀγνοοῦντα) en los que el agente desconoce la acto que opera aunque la causa de su desconocimiento no sea debida a una ignorancia inicial (el que se encoleriza, por ejemplo, obra movido por la pasión, ignora lo que hace, pero esta ignorancia *acompaña* a la acto sin ser su causa).

La ignorancia origina siempre actos no voluntarios, pero no toda ignorancia causa la involuntariedad del acto siendo preciso distinguir tres formas de relación entre el acto de la voluntad y la ignorancia[27]:

a) La ignorancia que acompaña (*concomitante*) al acto moral ("ex parte ipsius rei ignoratae")[28]: aquélla no es la causa de que el acto se realice, y sin su presencia, se llevaría igualmente a término. El acto al que la ignorancia acompaña sin causarlo, es no voluntario, en cuanto no es querido directamente por la voluntad.

23. EN III, 1, 1110b 18-19; In Ethic. L.III, l.3, 406.
24. Q.D. De Malo, q.3, a.8.
25. Ibid.
26. EN III, 1, 1110b 25; In Ethic. L.III, l.3, 409.
27. S.Th. I-II, q.6, a.8.
28. S.Th. I-II, q.76, a.3.

b. La ignorancia sigue al acto moral (*consecuente*): esta clase de ignorancia es voluntaria ("ex parte ipsius ignorantiae")[29] de dos maneras: bien porque la voluntad tiene por fin la ignorancia (ignorancia afectada), o bien porque se ignora lo que se debe y puede saber[30] por un descuido de la voluntad que no considera lo debido en la elección al estar sujeta a una pasión o a un hábito (ignorancia negligente):

> "(...) aquel error que está en la razón, según que estima bueno aquello que no lo es, se produce según ignorancia en la elección (...) y esta ignorancia no causa la involuntariedad, ya que de este modo la voluntad es causa de la ignorancia, en tanto que no reprime a las pasiones, las cuales debilitan la razón en el juicio, la cohibición de las cuales está en la potestad de la voluntad"[31].

A ésta, puede añadirse una tercera clase de ignorancia denominada voluntaria per accidens[32] que se da cuando alguien quiere directa o indirectamente aquello que le llevará a un esta-

29. Ibid.
30. Q.D. De Malo, q.3, a.8: "Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quolibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet...".
"Ya que no se dice que alguien es negligente a no ser cuando descuida lo debido, no parece atañer a la negligencia el hecho de que alguien no aplique el ánimo a conocer cualquier cosa, sino sólo si no aplica el ánimo al conocimiento de aquellas cosas que debe conocer".
31. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXIX, q.1, a.1, ad.4. "(...) quod ille error qui est in ratione, secundum quod aestimat bonum quod non est bonum, est secundum ignoratiam electionis (...) et haec ignorantia, non causat involuntarium, quia voluntas hujusmodi ignorantiae quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quae rationem in aestimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est".
32. Q.D. De Malo. q.3, a.8.

do de ignorancia. Directamente, en el caso del ebrio, por ejemplo, pues se quiere el abuso del vino que le privará del uso de la razón; indirectamente, en el caso del que no es capaz de refrenar las pasiones que le llevan a condicionar su elección. Aristóteles se refiere a ambos casos[33] al tratar de las acciones que se realizan con ignorancia.

Esta clase de ignorancia voluntaria a la que hemos aludido en el apartado b), no hace en sí involuntario el acto, aunque relativamente sea causa de un acto que de poseer el agente conocimiento, no se obraría.

c) La ignorancia que precede al acto moral (*causante*): Aquí la ignorancia es causa de querer lo que, de conocerse, no se querría (ignorancia invencible); el acto resultante es completamente involuntario.

c) *Temor y Pasión*

Las acciones causadas por el miedo son mixtas[34] ya que, en parte (simpliciter), son voluntarias, y en parte (secundum quid), involuntarias[35].

En sí, las acciones que provienen del temor son voluntarias porque el principio de la operación está en el agente que no desea la acto por sí misma, sino en cuanto por ella evita el mal que teme, pues un acto es voluntario cuando son queridos el fin y

33. EN III, 1, 1110b 25; In Ethic. L.III, l.3, 409.
34. EN III, 1, 1110a 11; In Ethic. L.III, l.1, 390.
35. S.Th. I-II, q.6, a.6: "Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu (...) secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid". "Se dice que cada cosa es "simpliciter" en cuanto está en acto (...) según que está en la sola aprehensión, no es "simpliciter", sino "secundum quid".

los medios, o cuando se acepta el medio que no se quiere en sí sino con vistas al fin querido[36]. Por tanto, *simpliciter*, "secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo est hoc agendum"[37] la acto es voluntaria; pero *secundum quid*, "absolute et in universali"[38] es involuntaria desde el momento en que se considera la acto abstraída de todas las características que la singularizan. A pesar de esta dualidad, la acto es más voluntaria que involuntaria ya que la acto tiene más de individual que de universal[39], y lo individual es voluntario:

> "De donde es manifiesto que tales operaciones son propia y verdaderamente voluntarias. Sin embargo "secundum quid"[40], esto es considerándolas universalmente, son involuntarias, porque nadie en cuanto estuviera en su mano elegiría que algo se hiciera de tal forma, a no ser por temor"[41].

La pasión, concupiscible e irascible, inclina a la voluntad hacia su objeto (el de la pasión), por tanto, cualquier acto movido por la pasión, es siempre voluntario[42], incluso en el caso de que se quiera por mediación de la pasión un objeto que antes se rechazaba, el acto es voluntario pues procede del apetito sensible que determina una actuación tan voluntaria como la del apetito racional:

36. S.Th. I-II, q.6, a.6.ad.1.
37. In Ethic. L.III, l.1, 390.
38. Ibid.
39. EN III, 1, 1110b 6-7; In Ethic. L.III, l.1, 398.
40. En la edición manejada, Marietti, 1964[3], leemos "simpliciter", creemos que se trata de un error.
41. In Ethic. L.III.l.1, 391. "Unde manifestum est quod tales operationes proprie et vere sunt voluntariae. Sed tamen secundum quid, idest in universali considerando eas, sunt involuntariae, quia nullus quantum est in se eligeret operari aliquid talium nisi propter timorem...".
42. EN III, 1, 1111b 2-3; In Ethic. L.III, l.4, 428.

> "Se dice que operan voluntariamente no porque operen con la voluntad, sino porque lo hacen espontáneamente. Llamamos a esto voluntario porque alguien obra espontáneamente y por voluntad propia. Así pues, aquellas cosas que se hacen por causa de la ira o la concupiscencia son voluntarias"[43].

Por tanto, todo movimiento de la voluntad causado por la pasión, tiene pleno carácter de voluntariedad.

2a.3.) *Actos de la voluntad*

El bien es aquello a que todas las cosas tienden[44], el concepto de lo bueno coincide con el de lo apetecible[45], y todo lo que se apetece dice razón de bien, sin cuya aprehensión no se apetecería. El apetito, racional o sensitivo, se inclina necesariamente al bien que quiere para sí supuesto su conocimiento por la razón; aún en el caso de que aprehenda un bien falso, lo que mueve a la voluntad es el bien en sí[46] o lo que tal parece: "(...) de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, para cada uno lo que le aparece como tal...". El bien querido por la voluntad constituye su fin, al que tiende a través de los medios, elegidos con vistas al fin. Como facultad de querer ("ipsa potentia qua volumus")[47] la voluntad se refiere al fin y a los medios; como acto de la facultad de querer, ("ipse voluntatis actus")[48] no hay voluntad propiamente dicha más que del fin, objeto del acto voluntario, aunque se extienda en su querer a los medios, no por sí mismos, sino en cuanto conducentes al fin verdaderamente querido.

43. In Ethic. L.III, l.4, 427. "Dicuntur autem voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt, ita quod a nullo exteriori moventur. Hoc enim dicimus voluntarium quod quis sponte et proprio motu operatur. Ea ergo quae propter iram vel concupiscentiam fiunt, sunt voluntaria".
44. EN I, 1, 1094a 2-3; In Ethic. L.I, l.1, 1.
45. S.Th. I, q.19, a.9.
46. EN III, 4, 1113a 22-23; In Ethic. L.III, l.10, 491.
47. S.Th. I-II, q.8, a.1.

Los medios son necesarios para alcanzar el fin, pero sin éste, la voluntad no podría quererlos:

> "(...) cualquier potencia se define formalmente por aquello que es por sí mismo su objeto. Ya que el objeto de la voluntad es el bien, por esto se define principalmente a partir del fin, porque tiene por sí mismo razón de bien. Lo que se ordena al fin, no es bueno absolutamente, sino por el orden al fin; pero sin embargo, según que participa de la razón de bien, es objeto de la voluntad, según que está en la voluntad la facultad de la razón que ordena"[49].

La voluntad se define formalmente por su objeto propio, el bien, y de éste toma su caracterización. Los medios, buenos relativamente, reciben su bondad del fin, bueno absolutamente.

La voluntad se dirige, pues, al fin de una doble forma: hacia el fin absoluto, y hacia el fin por los medios: un solo acto de la voluntad en dos momentos diferentes[50].

48. Ibid.
49. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXIV, q.1, a.3, ad.3. "(...) unaquaeque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum inquantum hujusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis rationis ordinantis".
50. La unidad del acto procede de la unidad del objeto, el fin y los medios forman un solo objeto en cuanto considerados uno en orden a otro. Por eso Sto. Tomás habla de un solo acto de la voluntad: Q.D. De Veritate, q.22, a.15, ad.4.

2a.3.1.) *La Volición*

El acto voluntario, resultado de la "immutatio voluntatis", es medio entre la potencia y el objeto proporcionado a ella, por cuanto ambos convienen en el acto, ordenándose la potencia al objeto a través del acto.

El movimiento de la voluntad obedece a dos principios, uno de orden interno y otro de orden externo que es el objeto[51]. Merced a la participación que en el caso voluntario tienen ambos principios, puede considerarse su estudio desde la voluntad misma o desde el objeto que la especifica[52]:

a) *Por parte de la voluntad*, como causa eficiente, el movimiento es intrínseco, operándose desde el interior produce su propio acto, y ningún agente exterior puede obligar a la voluntad en el acto que expresa su misma esencia: "ninguna creatura puede directamente mover a la voluntad como si actuara dentro de la misma voluntad"[53]. A la voluntad pertenece el ejercicio del acto, obrar o no obrar, donde la voluntad se mueve a sí misma y a las otras potencias, con lo cual, en parte está en potencia, y en parte en acto, pues cuando quiere algo está en acto, y no obstante, está en potencia respecto a lo querido (a lo "por alcanzar").

b) El acto voluntario considerado *desde el objeto* es, para la voluntad doble:

51. S.Th. I-II, q.80, a.1.
52. Q.D. De Veritate, q.22, a.9.
53. Ibid. "nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem".,

1. Sólo al bien perfecto tiende la voluntad de modo necesario, precisamente porque si su objeto es el bien, por necesidad querrá el bien más perfecto, al que se siente naturalmente atraída ya que en él radica su felicidad:

> "(...) a lo cual necesariamente la inclinación natural es determinada; y este objeto es "indito" a la voluntad y propuesto por el creador, que le dio una natural inclinación para aquello, de donde nadie puede necesariamente por tal objeto mover a la voluntad sino Dios"[54].

2. Ningún objeto vinculado necesariamente a la felicidad es apetecido por la voluntad necesariamente. La voluntad no se halla determinada a los objetos que no mantienen una relación de necesidad con el fin último:

> "El objeto de la voluntad es otro, ya que ciertamente ha sido constituido naturalmente para inclinar a la voluntad, en cuanto hay en él alguna semejanza u orden con respecto al último fin deseado naturalmente; sin embargo la voluntad no es necesariamente movida por este objeto (...) porque el orden al último fin naturalmente deseado no se halla en él particularmente"[55].

De tres formas distintas mueve el objeto bueno a la voluntad indeterminada:

54. Ibid. "(...) ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur; et hoc quidem objectum est voluntati inditum et propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud, unde nullus potest necessario per tale objectum immutare voluntatem nisi solus Deus".
55. Ibid. "Aliud vero est objectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem, inquantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu ultimi finis naturaliter desiderati; non tamen ex hoc objecto voluntas de necessitate immutatur (...) quia non in eo singulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter desideratum".

— directamente, ofreciéndose el objeto sensible al apetito: "ipsum obiectum propositum"[56].

— indirectamente, cuando alguien propone a otro el objeto apetecible: "ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum"[57].

— indirectamente también, si alguien persuade a la razón de otro de que el objeto considerado es bueno: "illi qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni"[58].

Y en las tres ocasiones, el acto que resulta es voluntario, fruto de una voluntad conocedora y libre.

Pero, previo al efecto que la voluntad por sí misma y con relación al objeto tiene en cuanto a su movimiento, está la acto de Dios, principio del obrar humano, "qui operatur omnia in omnibus"[59]; por eso, el movimiento de la voluntad puede reducirse a una causa uniforme: la voluntad divina[60].

Dios puede mover a la voluntad humana inclinándola a desear lo que es congruente con su naturaleza. No se tata en ningún caso de coacto, de oposición al deseo de la voluntad humana contravenido por la voluntad divina, porque la inclinación que Dios da a la voluntad, es querida por la voluntad misma[61] que permanece libre. Dios "mueve" a cada cosa proporcionalmente, a cada una según el modo que le es propio[62]:

56. S.Th. I-II, q.80, a.1.
57. Ibid.
58. Ibid.
59. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XV, q.1, a.3.
60. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XV, q.1, a.3, ad.2.
61. Q.D. De Veritate, q.22, a.8, 9.
62. Q.D. De Malo, q.6, a.unicus, ad.3.

> "Dios obra en cualquier agente según el modo del agente, tal como la causa primera obra en la operación de la causa segunda; ya que la causa segunda no puede proceder en su acto si no por virtud de la causa primera. De donde el hecho de que Dios sea causa operante en el corazón de los hombres no excluye que las mismas mentes humanas sean causa de sus actos: por tanto no desaparece la razón de la libertad"[63].

Al obrar, cada cosa sigue la pauta de su naturaleza; Dios mueve a la voluntad desde ella misma, sin violentar su naturaleza. Todo acto de la naturaleza procede de Dios, todo acto de la voluntad, en cuanto acto no pertenece sólo a la voluntad como agente inmediato, sino a Dios como primer agente que imprime con fuerza[64]. El acto de la voluntad se define por la inclinación que procede de la forma del volente a lo querido; y su movimiento procede de ella y de Dios, que opera en la voluntad inclinándola a lo que quiere según su naturaleza[65].

El acto de la voluntad es querer, lo primero que ella quiere ha de ser querido naturalmente, no puede ser fruto de un acto de voluntad,, pues no existe acto sin fin al que ésta tienda: "el principio de los movimientos voluntarios conviene que sea algo naturalmente querido"[66]. El querer de la voluntad se extiende de su objeto propio a los objetos de otras potencias, puesto que el bien de cada potencia se halla en la

63. Q.D. De Veritate, q.24, a.1, ad.3. "Deus operatur in unumquodque agente etiam secundum modum illius agentis, sicut causa prima operatur in operatione causae secundae; cum secunda causa non possit in actum procedere nisi per virtutem causae primae. Unde per hoc quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae humanae mentes sint causae suorum motuum: unde non tollitur ratio libertatis".
64. Q.D. De Veritate, q.22, a.8.
65. Q.D. De Malo, q.3, a.3.
66. S.Th. I-II, q.10, a.1. "principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum".

unión con su objeto; a la voluntad, por tanto, compete el bien del hombre en su totalidad y este objeto es el fin, primer principio del movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio del acto.

Si consideramos el movimiento de las potencias del alma desde el objeto que especifica el acto moral, el principio del movimiento es debido al entendimiento, supuesto que su aprehensión del ser verdadero hace posible la acto:

> "Pero el objeto mueve determinando el acto a modo de principio formal (...). En primer lugar el principio formal es el ente verdadero universal que es objeto del entendimiento. Y así de este modo el movimiento del entendimiento mueve a la voluntad, como presentándole su objeto"[67].

Si, por el contrario, es desde el ejercicio del acto que analizamos el movimiento de las potencias del alma, este movimiento es debido a la voluntad que las mueve en razón del fin que es su objeto. Por eso, la voluntad se mueve a sí misma desde el momento en que, queriendo el fin, quiere los medios para alcanzarlo; la potencialidad de la voluntad respecto al fin, la actualiza con relación a los medios, es decir, en cuanto al ejercicio del acto, la voluntad se mueve a sí misma según la razón de fin, y por la misma razón mueve al intelecto hacia su objeto:

> "(...) la voluntad mueve al entendimiento en cuanto al ejercicio del acto: porque la misma verdad que es la perfección del entendimiento se mantiene bajo el bien universal como cierto bien particular"[68].

67. S.Th. I-II, q.9, a.1. "Sed obiectum movet determinando actum, ad modum principii formalis (...). Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum".

La voluntad puede ser movida también por el apetito sensitivo de una forma indirecta, sin incidir sobre la voluntad misma, por parte del objeto de la voluntad cuando la estimación que la razón realiza sobre su objeto se ve mediatizada por la pasión de tal forma, que se apetece aquello que, antes de la influencia de la pasión, no se apetecía; así, se varía el objeto de la voluntad[69] sin llegar por ello a invalidar la voluntariedad del acto moral. La razón de esta influencia indirecta de la pasión en la voluntad hay que buscarla en el carácter particular de los actos voluntarios. La razón aprehende el universal, sin embargo, éste no mueve más que en razón de una aprehensión particular, y por eso puede ser movida por la aprehensión particular del apetito sensitivo.

2a.3.2.) *La Fruición*

La fruición es el gozo de la voluntad por el bien poseído. La intención del bien se convierte en fruición cuando la voluntad alcanza el bien querido, en cuanto tal, la fruición es un acto de la potencia apetitiva.

Las cosas que son buenas sin serlo absolutamente, proporcionan a la voluntad una fruición imperfecta, sólo el bien perfecto en el que la voluntad reposa, es capaz de proporcionar fruición perfecta.

68. S.Th. I-II, q.9, ad.3. "(...) voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus: quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare".

69. S.Th. I-II, q.77, a.1, ad.2.

La voluntad tendente al fin último conoce el fin que apetece y puede encaminarse a conseguirlo; la fruición supone la consecución del objeto amado que no sería posible sin la participación del entendimiento. De ahí que la felicidad o fin último sea primeramente un acto del entendimiento al que se añade la inclinación de la voluntad al bien conocido que, una vez alcanzado, engendra en ella la fruición.

Dios es el último fin de la voluntad humana a cuya posesión sigue la fruición perfecta, no se trata de un doble fin, Dios y la fruición de Dios porque: "así es la misma fruición por la que gozamos de Dios y por la que gozamos de la divina fruición"[70].

2a.3.3.) *La Intención*

Considerada absolutamente, la prioridad de la razón sobre la voluntad se basa en la capacidad que tiene el entendimiento de ejercer una causalidad eficiente sobre la voluntad que, de sí, puede mover también al entendimiento. Bajo esta dependencia, la voluntad es capaz de dos actos, uno de ellos surge de su naturaleza en cuanto tiende absolutamente a su objeto[71] -querer y amar-, y el otro, viene determinado por la impresión del entendimiento sobre la voluntad, y así, siendo propio de aquél el ordenar, cuando la voluntad ordena, tiene su principio en el entendimiento, es decir, el acto de la voluntad no le pertenece absolutamente a ella, le pertenece en orden al entendimiento, como "intendere" (intentar, tender), acto de la voluntad en orden a la razón[72].

Querer e intentar difieren en la relación que cada concepto tiene con el fin; el querer tiende al fin absolutamente, el intentar,

70. S.Th. I-II, q.11, a.3. "ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur de Deo, et qua fruimur divina fruitione".
71. Q.D. De Veritate, q.22, a.13.
72. Ibid.

en cambio, dice orden al fin, según que al fin ordenamos los medios para alcanzarlo[73]. Ninguno de los actos de la voluntad excluye su relación con el entendimiento que propone siempre a la voluntad el objeto conocido, pero esta relación difiere en cada acto, según la naturaleza del objeto propuesto. Si el entendimiento presenta algo como absolutamente bueno, la voluntad tiende hacia ello absolutamente, *quiere*. Si, en cambio, le es presentado algo bajo la razón de bien a lo cual otras cosas son ordenadas como al fin, la voluntad tiende a ello bajo el orden de la razón, no según su propia naturaleza, sino en cuanto exigido por la razón[74], la voluntad *intenta*: "(...) se dice que la intención es del fin no según que la voluntad es conducida al fin absolutamente, sino en cuanto por medio de aquello que se ordena al fin, al fin tiende"[75].

La intención manifiesta un acto de la voluntad, supuesta la ordenación de algo al fin por la razón[76], aquélla puede serlo del fin último o de los fines intermedios (próximos) ordenados al último, y es uno solo el acto por el que se intentan uno y otros; sin embargo, la voluntad *quiere* el fin último, y lo *intenta* siempre que desea algo por el fin:

> "El movimiento de la voluntad al fin no se llama absolutamente intención sino simplemente querer; pero la intención se llama inclinación de la voluntad al fin según que aquellas que se ordenan al fin, terminan en el fin"[77].

73. Ibid. "secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem".
74. Ibid.
75. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXV, q.1, a.3. "(...) intentio dicitur esse de fine non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit".
76. S.Th. I-II, q.12, a.1, ad.3.
77. Q.D. De Veritate, q.22, a.14. "Motus enim voluntatis in finem non dicitur absolute intentio, sed simpliciter velle; sed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, secundum quod ad finem terminantur ea quae sunt in finem".

Así, la salud, por ejemplo, es querida absolutamente, pero sólo se dice que se intenta si se desea alguna otra cosa por ella[78].

2a.4.) *Análisis del acto voluntario*

La razón, informada por la ley natural, es regla y medida de los actos humanos. La ley natural por la que se rige, no es más que un eco de otra ley que la trasciende, la ley divina, medida superior y universal. El acto humano es resultado de un proceso que dirige la razón estrechamente unida a la voluntad, de tal forma, que el acto ejecutado es uno por estar las potencias que lo originan relacionadas entre sí, una moviendo a la otra[79].

En orden al obrar, primero es la aprehensión del fin; en segundo lugar la apetencia del fin a la que sigue la deliberación sobre los medios, y a ésta le sigue la apetencia de los medios. La razón conoce el fin al que la voluntad tiende naturalmente a través de los medios a su alcance, sin que éstos sean término de su movimiento, son utilizados para llegar al fin, objetivo de su movimiento, que la razón conoce en el mismo acto de conocer los medios[80].

Fin y medios no son objetos diferentes, sino uno sólo, considerado formalmente desde el fin, y materialmente desde los medios[81].

78. Ibid.
79. S.Th. I-II, q.17, a.4, ad.1: "Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus". "Pero cuando una potencia es la que mueve a otra, entonces los actos de ambas, son uno".
80. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXVIII, q.1, a.4, ad.3.
81. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXVIII, q.1, a.4, ad.1: "(...) unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quadam volendi; sed id quod est ad finem est sicut materiale...". "(...) un objeto en el que el fin es como lo formal, como la razón del querer; pero lo que se ordena al fin es como lo material".

El juicio de la razón es especificado por medio de la deliberación, a cuya determinación la voluntad consiente sucediéndose el acto de la elección. A ésta sigue el imperio de la razón para obrar lo elegido, actividad que la voluntad desarrolla por medio del ejercicio ("usus") de sí misma o de otras potencias[82].

Es evidente que en este complejo y maravilloso entramado que constituye la acto humana, la razón imprime la característica diferenciadora. Al obrar razonadamente no hacemos sino expresar nuestra verdadera naturaleza "(...) quod cum propria rei operatio sequatur naturam ipsius"[83].

2a.4.1.) *La Elección*

La elección (προαίρεσις, electio) aún siendo substancialmente un acto de la voluntad, recibe su formalidad de la razón que le presenta un bien útil con vistas al fin intentado. El objeto de la elección son los medios[84] cuya valoración, en cuanto a su conveniencia, pertenece a la razón; la voluntad, partiendo del análisis racional, elige sin estar sometida de necesidad a lo que la razón presenta, a saber, de entre todos los medios considerados, el más útil, no simpliciter, sino para el fin. Estando como está la voluntad determinada al bien absoluto, permanece, sin embargo libre con respecto al bien particular, de ahí la posibilidad de elección que caracteriza a la voluntad, explicable además por la multiplicidad de medios mediante los que puede acceder al fin último: indeterminación de la voluntad respecto al acto y respecto al orden al fin[85].

82. S.Th. I-II, q.17, a.3, ad.1.
83. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XV, q.1, a.3.
84. EN III, 2, 1111b 27; In Ethic. L.III, l.5, 446.
85. Q.D. De Veritate, q.22, a.6.

La elección de los medios presupone la inclinación de la voluntad al fin, elegible sólo si a su vez es un medio para el fin último, que no es objeto de elección: "(...) de ahí que en todas las cosas que caen bajo elección, la voluntad permanece libre, sólo tiene determinación en esto que apetece naturalmente la felicidad, y no determinada a esto o aquello"[86].

La elección no es un acto absoluto de la voluntad, puesto que requiere para ser posible, la intervención de la razón[87]. La definición aristotélica encierra con precisión la mixta estructura del acto electivo: "la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente"[88], apetito en orden al intelecto, o intelecto en orden al apetito: la elección es, por tanto, *materialmente* un acto de la voluntad, *formalmente* lo es de la razón[89].

La elección es siempre voluntaria, pero no todo lo voluntario es susceptible de elección, pues ésta va acompañada siempre de razón y reflexión[90]. Al mismo tiempo, es sólo objeto de elección lo posible y realizable por uno mismo[91] ya que si la elección lo es de los medios, y éstos se encaminan al fin, de la posibilidad del fin depende de la realidad de la elección; la relación que se da entre fin y medios es la misma que entre principio y conclusión, de un principio

86. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXV, q.1, a.2. "(...) inde est quod in omnibus quae sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo".

87. BERNARD, A., *Introduction à la philosophie thomiste*; Avignon, Maison Aubanel Père, 1954, p.107: "La volonté choisit ce que lui propose le dernier jugement pratique, le jugement qui conclut: mais qu'il conclue, c'est la volonté qui en est responsable; elle est maîtresse dans l'ordre d'exercice et l'intelligence dans l'ordre de spécification".

88. EN VI, 2, 1139b 4-5; In Ethic., L.VI, l.2, 1137.

89. S.Th. I-II, q.13, a.1.

90. EN III, 2, 1112a 16; In Ethic. L.III, l.6, 457.

91. EN III, 2, 1111b 20ss.; In Ethic. L.III, l.8, 476 ss.

imposible no puede seguirse la posibilidad de la conclusión: "Ad id (...) quod est impossibile, nullus movetur"[92]. En cambio, se llega a una conclusión siempre que el fin es posible; nada tendería al fin si éste no se creyera factible, nada se elegiría si se ordenase a un fin imposible: "Electio (...) nominat actum voluntatis aim determinatum ad id quod est huic agendum"[93].

Intención y elección son actos de la voluntad, pero diferentes[94]: la primera, siguendo a la razón, ordena los medios al fin; la segunda, también en orden a la razón, los compara entre sí. La razón ordena el acto de la voluntad doblemente[95]: según sea la voluntad del fin -intención-, o según lo sea de los medios -elección-.

2a.4.2.) *La Deliberación*

Caminos diferentes conducen al mismo fin establecido con anterioridad a los medios. La voluntad quiere el bien que es fin, se impone la evaluación de los medios (útiles) con los que la voluntad cuenta para acceder al fin intermedio en la cadena de fines que conducen al fin último:

> "(...) dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última que se encuentra"[96].

92. S.Th. I-II, q.13, a.5.

93. S.Th. I-II, q.13, a.5, ad.1.

94. Q.D. De Veritate, q.22, a.13, ad.16.

95. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXVIII, q.1, a.3, ad.5.

96. EN III, 3, 1112b 15-20; In Ethic. L.III, l.8, 475.

Aristóteles considera los tres pasos de la deliberación: a) la suposición del fin, b) la variedad de medios que conducen al fin, c) la cualidad de çada medio relacionado con el fin.

El fin intermedio es objeto de deliberación (βούλησις, consilio) con respecto al fin último, pero no lo es en relación a los medios que lo toman como objetivo inmediato. La deliberación es un acto de la razón que investiga (ζετεῖν)[97] y analiza (ἀναλύειν)[98] calibrando el valor de cada medio con respecto al fin al que se ordena y del que recibe todo su sentido. Propiamente el acto deliberativo corresponde a la razón, aunque la materia sobre la que opera pertenezca a la voluntad, y a ésta también atañe la inclinación al fin, motor de la deliberación[99].

El proceso de investigación propio de la deliberación es resolutivo porque procede de los efectos manifiestos a las causas simples:

> "El principio de la investigación de la deliberación es el fin, el cual es primero en la intención y último en el ser. Y según esto conviene que la investigación de la deliberación sea resolutiva, empezando por aquello a lo que se tiende en el futuro, hasta que se llegue a lo que debe hacerse"[100].

La deliberación halla su principio (razón de ser) en el fin, primero en la intención y último en la realización. La conclusión del proceso de deliberación es lo último en el análisis y primero

97. EN III, 3, 1112b 20; In Ethic. L.III, l.8, 476.
98. Ibid.
99. S.Th. I-II, q.14, a.1.
100. S.Th. I-II, q.14, a.5. "Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est".

en la operación,[101] el fin mueve en la intención y es término final de toda operación. La deliberación, momento comprendido entre el fin como principio y el fin realizado, es la investigación de los medios posibles para pasar del fin principio al fin real: la conclusión de la deliberación es el comienzo de la operación: "(...) aquello que ocurre en primer lugar en el obrar tiene razón de última conclusión, en la cual termina la investigación"[102].

La primera condición que la deliberación considera es la aptitud del medio, previa incluso a la estimación de si es posible llevarlo a la práctica[103] o de si está en nuestro poder realizarlo[104]: "La buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia"[105].

Deliberación y elección coinciden en su objeto con la diferencia de que la elección lo es del objeto sobre el que antes se ha deliberado; por eso, siguiendo a Aristóteles, puede definirse la elección como "deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación"[106]. La deliberación orienta el deseo que queda fijado por la elección, y por el consentimiento se orienta a la acto.

2a.4.3.) *El Consenso*

A la razón que delibera y juzga sigue el consentimiento, acto de la voluntad que hace suya la conclusión de la razón

101. EN III, 3, 1112b 23-24; In Ethic. L.III.l.8, 478.
102. S.Th. I-II, q.14, a.6. "(...) id quod primo agendum ocurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur".
103. S.Th. I-II, q.14, a.5, ad.3.
104. EN III, 3, 1112à 30-31; In Ethic. L.III, l.8, 476.
105. EN VI, 9, 11142b 31-33; In Ethic. L.VI, l.8, 1233-34.
106. EN III, 3, 1113a 10-12; In Ethic. L.III, l.9, 484.

tendiendo a ella para realizarla: "(...) el consenso importa la aplicación del movimiento apetitivo para obrar"[107]. El consenso es un acto de la voluntad y de la razón, pues el consenso de la voluntad supone la deliberación de la razón, y como ésta, tiene por objeto los medios apropiados al fin. Si se trata del fin último, no puede hablarse de consenso, sino de simple voluntad[108] como tendencia natural. Por el contrario, los fines próximos son objeto del consenso por parte de la voluntad en la medida en que hayan sido objeto de deliberación por parte de la razón.

Entre la deliberación y el consentimiento se encuentra el paso intermedio de la elección. La deliberación justiprecia todos los medios, la elección se decanta a favor del más conveniente entre ellos. La elección y el consenso mantienen únicamente una distinción de razón: "el consenso se dice en cuanto parece bien para obrar; la elección en cambio, según que es preferida a lo que no parece bien"[109]. Lo elegido coincide con lo consentido, es la misma cosa relativa a dos órdenes diferentes: el medio elegido entre otros medios, y el medio al que se consiente en orden a la acto.

2a.4.4.) *Usar*

Usar es utilizar alguna cosa en orden a una operación en la que intervienen las potencias del alma o los miembros del cuerpo movidos por la voluntad dirigida, a su vez, por la razón.

107. S.Th. I-II, q.15, a.2. "(...) consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum".

108. S.Th. I-II, q.15, a.3.

109. S.Th. I-II, q.15.a.3, ad.3. "ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod praefertur his quae non placent".

Se atribuye el acto de uso a la voluntad como primer motor[110], a la razón como dirigente, y a las potencias en cuanto obedientes a la razón de la que dependen:

> "Usar designa la ejecución de aquello que se ordena al fin, no según el acto propio de las potencias que mueven en particular, sino presupuesta la ordenación al fin en común. De donde es el acto de la voluntad, que es motor universal de las potencias según el orden a la razón"[111].

Lo que se usa no es el fin en sí mismo, sino lo útil con vistas al fin, cuya posesión ya no es uso, es fruición.

2a.4.5.) *El Imperio*

Imperar es acto propio de la razón que, presuponiendo el acto de la voluntad y a través de él, causa la operación. El ejercicio operativo depende de las potencias del alma movidas por la voluntad dependiente a su vez de la razón. En este sentido puede afirmarse que el imperio es acto de la razón y la voluntad bajo conceptos diferentes; de la voluntad por la inclinación que el imperio comporta, y de la razón, en cuanto esta inclinación es ordenada en una dirección precisa[112]:

"Imperar no es otra cosa que ordenar algo para hacer algo, con cierto movimiento intimativo"[113].

110. S.Th. I-II, q.16, a.1.

111. Scrip. Sup. Libr. Sent. I, d.I, q.1, a.2. "Uti autem nominat executionem ejus quod ad finem ordinatum est, non secundum actum proprium alicujus motivarum virium, sed communiter praesupposita ordinatione in finem. Unde est actus voluntatis, quae est universalis motor virium secundum ordinem ad rationem".

112. Q.D. De Veritate, q.22, a.13, ad.4.

113. S.Th. I-II, q.17, a.2. "Imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum, cum quadam intimativa motione".

El acto imperativo de la razón se extiende también al apetito sensitivo, pero su influencia en él no llega a ser total. El acto del apetito sensitivo depende de la potencia apetitiva y de la disposición corporal; esta segunda es la que no permite el pleno dominio de la razón[114] en el apetito. Puede comprenderse ahora la necesidad de la virtud moral por la cual el apetito sensitivo queda bien dispuesto con relación al acto, conformándose al imperio de la razón:

> "Así pues para que el hombre obre bien, es necesario no sólo que la razón esté bien dispuesta por el hábito de la virtud intelectual, sino también que la potencia apetitiva esté bien dispuesta por el hábito de la virtud moral"[115].

El imperio recoge los anteriores pasos del acto voluntario que culminan en la operación, pero requiere de la buena disposición de la potencia que propiamente impera -la razón- debida a las virtudes intelectuales a las que se unen las morales para que el apetito sensitivo secunde a la razón.

2b) *Objeto formal de la voluntad*

2b.1.) *Especificación de los actos morales*

Todo ser, en la medida que es, es bueno, y manifiesta por medio de la acto su *forma de ser*: "unaquaque res talem actionem producit, qualis est ipsa"[116]. Al igual que todo lo que existe, las acciones son buenas en la medida en que poseen la plenitud de ser debida.

114. S.Th. I-II, q.17, a.7.

115. S.Th. I-II, q.58, a.2. "Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis".

116. S.Th. I-II, q.18, a.1.

De lo que en el hombre es esencial, la razón, toman sus actos la cualidad de buenos o malos. La concordancia de los actos humanos con la razón informada por la ley divina a través de la natural[117], determina la moralidad de los actos por medio del *objeto* de la acto, la *circunstancia* y el *fin*; estas tres características especifican el acto moral.

a) Un acto es bueno o malo en razón de su objeto, el cual lo especifica. La voluntad es sujeto de dos especies de actos -pues la diferencia de objeto genera una diferencia de especie-, un acto bueno o un acto malo según que el objeto sea conveniente o no a la razón, conforme o contrario a la ley moral presente en la razón:

> "Todo acto tiene la especie del objeto; y el acto humano, que se llama moral, tiene la especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón"[118].

La especificación del acto por el objeto explica que las acciones del hombre bueno sean buenas, no en virtud de su procedencia (buenas porque las ejecute un hombre bueno), sino que el hombre es bueno porque realiza acciones buenas: "(...) esto es, la acto no recibe la determinación de la virtud del agente; sino que la propia determinación del acto es por el objeto"[119].

117. Q.D. De Malo, q.2, a.4.

118. S.Th. I-II, q.18, a.8. "Acus omnis habet speciem ab obiecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio".

119. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXVI, q.1, a.5. "(...) ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet; sed propria determinatio actus est ex objecto".

b) La plenitud perfectiva del acto moral consiste en las circunstancias[120] que se añaden a la esencia de la acto a modo de accidentes. Tal como decimos del ser que lo es de la sustancia y del accidente[121], con base en la convertibilidad entre ser y bien, podemos afirmar del bien en las acciones morales algo por esencia -el objeto, la materia-, y algo por accidente -las circunstancias-:

> "(...) la materia del acto se denomina el objeto del mismo. Pero por encima de esta bondad o maldad puede venir a sumarse otra bondad o maldad de algo extrínseco que se llama circunstancia, tal como del lugar o tiempo o de la condición del agente o cualquier otra cosa"[122].

Sin embargo, pese a esa extrinsicidad de las circunstancias, puede ocurrir que alguna de ellas llegue a determinar la especie del acto moral, bien o mal, si dice un orden especial a la razón, a favor o en contra[123].

Considerado desde la especie, no todo acto humano es bueno o malo, puede ser indiferente si el objeto que especifica el acto no presenta, respecto a la razón, ni conveniencia ni desacuerdo[124]. Pero si estimamos el acto concreto, individual, éste

120. EN III, 1, 1111a 4-6: "(...) quién hace y qué y acerca de qué o en qué a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento, y en vista de qué (...) y cómo...".
In Ethic. L.III, l.3, 415-16.

121. S.Th. I-II, q.18, a.3, ad.3.

122. Q.D. De Malo, q.2, a.4, ad.5. "(...) materia enim actus, dicitur objectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitias ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore aut conditione agentis aut hujusmodi...".

123. S.Th. I-II, q.18, a.10.

124. Q.D. De Malo, q.2, a.5.

procede de la razón deliberante y se ordena a un fin, debido o indebido, que marca la bondad o maldad del acto moral. Todo acto moral evaluado en su inmediatez principia en la razón que delibera con intención de un fin no indiferente; y en el caso de que la acto no procediese de la razón, tampoco podría ser moral, no pertenecería a las llamadas acciones humanas.

c) Por último, la razón de bondad de un acto moral es tomado del fin del que depende como causa extrínseca inherente a la acto[125]. El fin intentado en la acto es el remoto que Sto. Tomás distingue[126] del fin próximo u objeto de la acto. Así, en todo acto puede discernirse un doble fin, el próximo y el remoto, y ambos especifican igualmente la acto.

Kant sitúa la moralidad de las acciones en la necesidad de las mismas por deber y respeto a la ley[127] sin la intervención de un amor o inclinación al posible resultado de la acto. Ésta, para tener valor moral, no sólo debe ser conforme al deber, ha de ser realizada por deber, y no por inclinación o interés. El propósito que mueva a la actuación o el resultado que de ésta se desprenda, no proporcionan a las acciones ningún valor moral:

> "(...) una acto hecha por deber tiene su valor moral, *no en el propósito* que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta; no depende, pues, de la realidad del objeto de la acto, sino meramente del *principio del querer*"[128].

125. S.Th. I-II, q.18, a.4, ad.2.

126. Q.D. De Malo, q.2, a.4, ad.9.
Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXVI, q.1, a.5, ad.5.

127. CRP, p.120; KpV, AK, p.81.

128. FMC, p.37; Gr., AK, p.399-400.

El valor moral de las acciones es determinado por el "principio de la voluntad", el principio formal que prescinde de todo contenido material como los fines que pueden realizarse por medio de la acto[129]; la representación de la ley en sí misma, motor de la acto.

La acto hecha por deber, no adquiere su valor moral del fin que la acto alcanza, sino de la máxima que la determina, por tanto, el valor moral no depende de la realidad del objeto, pero sí del principio según el cual la voluntad se resuelve a obrar haciendo abstracto de todos los objetos de la facultad de desear fines. Únicamente la ley determina, objetivamente, a la voluntad, y, subjetivamente el respeto a la ley que, vacía de toda materia, es forma de una legislación universal[130].

Como ya hemos visto, la voluntad es sujeto de dos actos, uno externo y otro interno cada uno con su propio objeto. El fin es el objeto del acto interior, y aquéllo sobre lo que versa el acto exterior, es su objeto, de tal forma que cada acto recibe la especie del objeto que le es propio: el acto interior es especificado por el fin, el exterior, por el objeto del que trate[131] quedando así determinado en el acto moral la especie material y la especie formal:

> "Así lo que existe por parte de la voluntad se tiene como formal con relación a lo que existe por parte del acto exterior: porque la voluntad utiliza los miembros para obrar, como si fueran instrumentos; y los actos exteriores no tienen razón de moralidad a no ser en cuanto son voluntarios. Y así, la especie del acto humano se considera formalmente según el fin, materialmente, en cambio, según el objeto del acto exterior"[132].

129. FMC, P.38; Gr., AK, p.400.

130. CRP, p.97; KpV, AK, p.65: "Pero como las acciones, si bien por una parte están bajo una ley que no es ninguna ley natural, sino una ley de la libertad...".

131. S.Th. I-II, q.18, a.6.

La fuente de la moralidad es el fin del acto interior en virtud del cual se eligen los medios.

2b.2.) *Acto interior de la voluntad*

La bondad o maldad de la voluntad procede del objeto que le es propuesto por la razón, así, la bondad o maldad de la voluntad depende de la razón de la misma forma que depende del objeto[133]. La intención del fin reúne en un solo acto lo que es querido en orden al fin y el fin mismo, objeto del acto formal de la voluntad, razón por la que también puede decirse que la bondad de la voluntad depende de la intención del fin, la apetencia del fin debido que supone la recta aprehension del fin por la razón[134]. De nuevo encontramos en el fin el punto preciso desde el que el acto moral adquiere todo su sentido y valor. Si consideramos ahora el fin último de la vida humana, hallaremos en la ordenación a Dios el objeto formal propio de la voluntad, y, en consecuencia, del tender a Dios conformando la propia voluntad a la divina por "imitatio"[135], procede, en última instancia, toda la bondad de la voluntad[136]. Esta "imitatio" es posible gracias al conocimiento de la ley eterna por la ley natural[137].

132. Ibid. "Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus".

133. S.Th. I-II, q.19, a.3.

134. S.Th. I-II, q.19, a.3, ad.2.

135. S.Th. I-II, q.19, a.9, ad.1.

136. S.Th. I-II, q.19, a.9.

137. S.Th. I-II, q.19, a.4, ad.3.

2b.3.) *Acto exterior de la voluntad*

La bondad o maldad del acto exterior de la voluntad es evaluable desde la acto misma que incluye el objeto material y la circunstancia, o desde el fin que informa el acto exterior. En este segundo caso, la bondad o maldad del acto exterior procede del fin al que la voluntad se ordena, y de esta facultad depende la moralidad del acto que ejecuta por sí misma. En cambio, en el primer caso, el acto exterior depende de la voluntad como causa eficiente, y de la razón como facultad aprehensiva, por lo que la bondad o maldad de la acto depende a la vez de ambas facultades.

El acto de la voluntad distinguido en interior y exterior, requiere de la bondad de cada uno de ellos para ser bueno. Si la materia o la forma de la acto es mala, el acto que resulta es malo también. La bondad o maldad del acto interior redunda en las circunstancias y el objeto material que forman el acto exterior. Éste, tomado desde el fin al que se ordena, comparte con la intención del fin la misma calificación moral. Considerado per se, su bondad o maldad es una, y la del acto interior otra. La bondad del acto interior influye en la del exterior, y ésta en el acto de la voluntad[138].

El fin aprehendido como bien atrae a la voluntad que intenta alcanzarlo mediante alguna operación que es, en sí, un bien conveniente para ella. El placer (delectatio) para el cual se requiere la obtención del bien conveniente y el conocimiento de esta obtención, sigue a la operación[139] perfeccionándola en dos direcciones: a) a modo de *fin*, como algo que se añade al fin:

138. S.Th. I-II, q.20, a.3.
139. S.Th. I-II, q.32, a.1.

"El placer perfecciona la actividad, no como la disposición que le es inherente, sino como cierta consumación a que ella misma conduce, como la juventud a la flor de la vida"[140].

"(...) por encima de este bien que es la operación, se viene a sumar otro bien que es el placer que comporta el reposo del apetito en el bien presupuesto"[141].

b) por parte de la causa agente, reforzando su actuación:

"(...) siempre que nos ejercitamos a la vez en dos cosas: la más agradable expulsa a la otra"[142].

"(...) el agente porque se deleita en su acto con más vehemencia hacia ella y con más diligencia la realiza"[143].

El placer mide de algún modo la bondad o la maldad en lo moral por cuanto llamamos virtuoso al que se deleita en acciones virtuosas, y malo al que se complace en actos malos[144]. Del fin en el que la voluntad descansa depende su valoración moral, si el fin es bueno, la voluntad virtuosa halla placer en él, si por el contrario es malo, la voluntad viciosa encuentra placer en él.

140. EN X, 4, 1174b 32-34; In Ethic. L.X, l.6, 2030-31.
141. S.Th. I-II, q.33, a.4. "(...) inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito".
142. EN X, 1175b 8-9; In Ethic. L.X, l.7, 2044-2047.
143. S.Th. I-II, q.33, a.4. "(...) inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius ad ipsam, et diligentius eam operatur".
144. S.Th. I-II, q.35, a.4.

La voluntad absolutamente buena queda reducida, para Kant, a la sola forma de su querer[145] cuyo principio ha de ser el imperativo categórico; manteniéndose indeterminada con respecto a todos los objetos, es buena por el querer:

> "La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma"[146].

La tesis kantiana de la determinación de la voluntad por leyes de las que es legisladora universal y a las que se somete, permite expresar la ya célebre afirmación de que lo único que sin restricciones puede ser bueno, es una buena voluntad[147]. Ni el fin, ni el objeto hacen mella en una voluntad inflexible guiada por el deber, desaparece el fin de la voluntad para ser ella un fin en sí misma.

3. EL JUICIO DE LA CONCIENCIA

La conciencia es un "dictamen rationis"[148] que consiste en la aplicación del principio universal a la acto particular, bien sea juzgando un acto ocurrido, o bien considerando un acto presente o futuro.

Como tal, el acto de la conciencia proviene del hábito natural de la sindéresis, depende de ella como la verdad especulativa

145. FMC, p.107-108; Gr., AK, p.444.
146. FMC, p.28; Gr., AK, p.394.
147. FMC, p.27; Gr., AK, p.393.
148. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXIX, q.3, a.3.

de los primeros principios[149]. El juicio de la sindéresis es universal, precisando, para su aplicación a la operación particular, de un acto intermedio en el que se haga presente la ley universal en la operación concreta; este acto es llamado conciencia: "Como el acto es particular, y la sindéresis tiene juicio universal, no puede aplicar el juicio al acto si no se adopta algo particular"[150].

La razón se expresa en la deliberación por medio de una suerte de silogismo[151] donde se valora lo particular a la luz de los principios universales, partiendo de la sindéresis cuyo acto viene a ser la premisa mayor, la menor es representada por la razón superior o inferior, y el acto de la conciencia finaliza el silogismo moral con la conclusión:

> "Por ejemplo, la sindéresis hace esta propuesta: todo lo malo debe evitarse; la razón superior la asume: el adulterio es malo porque lo prohibe la ley de Dios: o la razón inferior asume la propuesta porque es malo, porque es injusto o deshonesto; la conclusión sin embargo, que este adulterio debe evitarse, pertenece a la conciencia, y es indiferente que sea del presente, del pasado o del futuro: porque la conciencia murmura sobre las cosas hechas, y contradice las que están por hacer"[152].

149. Q.D. De Veritate, q.17, a.1.
150. Q.D. De Veritate, q.17, a.2. "Cum autem actus sit particularis, et synderesis judicium universale existat, non potest applicare judicium ad actum, nisi fiat assumptio alicujus particularis".
151. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXIV, q.2, a.4.
152. Ibid. "Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Onme malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum; conclusio autem, quae est adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti, vel de praeterito, vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit...".

La conclusión de silogismo puede ser errónea por dos razones: a) por un error de conciencia debido a la incorrecta aplicación de los principios al acto particular[153], b) o bien porque la pasión ofusque el juicio de la razón que ya no delibera, y la voluntad sigue el bien deleitable propuesto por el apetito sensitivo; este error no pertenece a la conciencia, es propio de la elección[154].

La conciencia es "intellectus nostri lex"[155] pues expresa el juicio de la razón deducido de la ley natural. Ésta es "ipsa universalia principia iuris", la sindéresis, "habitum eorum", y la conciencia la aplicación de la sindéresis a casos particulares[156]. Sin embargo, precisamente por la dependencia entre sindéresis y conciencia no puede llamarse a ésta primera regla del obrar, este título sólo es debido a la sindéresis, la conciencia es "quasi regula regulata"[157].

El juicio práctico toma en Kant el lugar de la conciencia. El caso particular se valora a la luz del criterio de universalidad, la suposición de si aceptaríamos que nuestra conducta fuese elevada a ley universal. Por medio del juicio práctico[158] se aplica la regla universal a la acto concreta. "Según esta regla, dice Kant, juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas"[159]. Este criterio es pues, el que especifica los actos humanos.

153. Q.D. De Veritate, q.17, a.2, ad.2.
154. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXXIX, q.3, a.2, ad.5.
155. Q.D. De Veritate, q.17, a.1, ad.1.
156. Scrip. Sup. Libr. Sent. II, d.XXIV, q.2, a.4.
157. Q.D. De Veritate, q.17, a.2, ad.7.
158. CRP, p.101; KpV, AK, p.67.
159. CRP, p.103; KpV, AK, p.69.

CAPÍTULO VII

LA PRUDENCIA

"El hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral"[1].

La obra, el ἔργον del hombre es el total desarrollo de su ser perfectivo. Al margen de tareas parciales que supongan la perfección de un ámbito particular de la vida humana, en la obra principal se encuentra empeñado todo su ser racional. Esta perfección a la que el hombre está llamado no puede realizarse más que por la prudencia, supuesta la virtud moral, precisamente porque es, tal como la define Aristóteles, "la disposición racional verdadera y práctica con respecto a lo que es bueno para el hombre"[2].

La prudencia conduce al bien, apetecido naturalmente, deliberando acerca de la forma más conveniente de alcanzarlo. En su posesión, en la posesión de cada bien parcial como fin relati-

1. EN VI, 12, 1144a 6-7; In Ethic. L.VI, l.10, 1268.
2. EN VI, 5, 1140b 20-21; In Ethic. L.VI, l.4, 1170.

vo, y en la posesión del bien total como fin último, halla el ser humano su perfección, y con ella la felicidad.

El hombre prudente conoce, y porque conoce, sabe cómo obrar, aplicando a la operacion particular su conocimiento. Conoce lo que es bueno y conveniente para él, y actúa en consecuencia; la operacion principal del hombre prudente es la buena deliberación por la que se propone como objeto el mayor bien práctico para su desarrollo perfectivo.

1. LA PRUDENCIA: VIRTUD INTELECTUAL

En el entendimiento práctico se encuentran los fines connaturales al hombre de los que posee conocimiento por el hábito natural de la sindéresis. La prudencia, virtud intelectual adquirida[3], halla en el entendimiento práctico su sujeto y su materia propia es aquello que se ordena al fin, los medios que presuponen un fin al que se orientan, y una operación en la que se concretan; por eso, la prudencia es "recta ratio agibilium", hace la razón recta respecto a lo "obrable", y en cuanto se aplica a la deliberación, "la prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar"[4]. La prudencia aquí considerada es aquélla que tiene por objeto el bien del hombre, no un bien particular como la salud, o el bien del hombre en cuanto miembro de la familia o estado, sino el bien del hombre como hombre, es la prudencia "simpliciter" que se ordena al bien total propio.

3. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.4, Sol.IV,
4. EN VI, 7, 1141b 8-9; In Ethic. L.VI, l.6, 1193.
La deliberación es posible porque la naturaleza no determina un solo modo de acceder al fin, aunque sí determine la inclinación al fin. Objeto de la deliberación es lo que no ocurre necesariamente, y lo que tiene fin.

La operacion es el fin de la razón práctica, y a ella se aplica la prudencia, conocedora de los principios universales de la razón, y de la naturaleza singular de la operación: "Tampoco versa (la prudencia) exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer lo particular, porque es práctica, y la acto tiene que ver con lo particular"[5]. Sin ser para el hombre lo más elevado, la prudencia le permite obrar en medio de lo contingente.

Si los medios toman del fin su razón de ser, la virtud que perfeccione la razón relacionada con los medios, ha de suponer la inclinación del apetito al fin, la del apetito superior que es natural, y la del apetito inferior nacida del asentimietno a la razón[6]. Para adquirir la virtud de la prudencia, es necesaria la buena disposición del hombre respecto a los fines, principios del obrar, y esta disposición se alcanza únicamente por la rectitud de la voluntad: la prudencia tiene por sujeto el entendimiento práctico en orden a la voluntad recta[7]. Las virtudes morales hacen posible la recta estimación de los fines de la vida humana, fines en los que se apoya como principios de su obrar, por eso, no es posible la prudencia sin las virtudes morales:

> "Porque los principios de la prudencia son los fines de lo operable, sobre los cuales alguien tiene recta estimacion por los hábitos de las virtudes morales las cuales hacen recto el

5. EN VI, 7, 1141b 14-15; In Ethic. L.VI, l.6, 1194.
6. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.4, Sol.IV.
7. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.1, a.1, Sol.II: "Et quia prudentia facit rationem rectam, ideo praeter prudentiam requiruntur aliae virtutes morales quae faciunt appetitum rectum in his in quibus naturaliter rectus non est". "Y como la prudencia hace recta a la razón, por esto además de la prudencia son necesarias otras virtudes morales que hagan recto el apetito en aquello que naturalmente no lo es".

apetito: de donde no puede existir la prudencia sin las virtudes morales"[8].

El conocimiento universal de los principios del obrar que posee la prudencia es insuficiente cuando se trata de juzgar un caso particular, pues del solo conocimiento no se deriva, como creía Sócrates[9] la recta aceptación del principio moral. El hombre está rectamente dispuesto respecto a los principios universales de su obrar por el entendimiento natural de los principios o por alguna ciencia práctica, pero se requiere la rectificación del apetito a fin de que éste sea acorde con los movimientos de la razón y sea posible el juicio sobre el caso particular a partir del principio universal. De lo contrario, el movimiento del apetito puede turbar la clarividencia del principio universal de tal forma que altere el juicio de la razón, pareciendo bueno el objeto del deseo aunque sea contrario al juicio universal de la razón[10].

Para armonizar el conjunto que rige la vida moral del hombre, es necesaria la recta disposición en orden a los principios universales por el entendimiento natural o el hábito de la ciencia, y la recta disposición en orden a los principios particulares del obrar, que son los fines, por medio de algunos hábitos que le hagan connatural el acto de juzgar rectamente sobre el fin[11] y en esto consiste la virtud moral: "(...) es la virtud la que hace pensar rectamente sobre el principio[12]. Porque el fin aparece a cada

8. S.Th. II-II, q.47, a.13, ad.2. "Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum moralium, quae faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus...".

9. EN VII, 2, 1145b 23 ss.; In Ethic. L.VII, 1.2, 1313 ss.
EN X, 9, 1179b 1 ss.; In Ethic. L.X, 1.14, 2138 ss.

10. S.Th. I-II, 1.58, a.5.

11. Ibid.

12. EN VII, 8, 1151a 18-19; In Ethic. L.VII, l.8, 1431.

uno tal cual sea él[13], es necesario llegar a ser de tal forma que se estime rectamente el fin que es, en sí, recto:

"La virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que a él conducen (...) éste fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acto. De modo que evidentemente es imposible ser prudente no siendo bueno"[14].

No hay prudencia sin apetito recto, pero tampoco existe apetito recto sin prudencia.

En la materia a la que se aplica la prudencia encontramos la razón que diferencia entre sí las virtudes intelectuales. Éstas (sabiduría, ciencia y entendimiento) versan sobre lo que no puede ser de otra manera que como es, es decir, sobre lo necesario. La prudencia, en cambio, tiene por materia lo contingente, aquello que está en la mano del agente obrar o no obrar.

Formalmente, la prudencia se separa de las virtudes morales en razón de la potencia en la que se encuentra, intelectiva en su caso, y apetitiva en el de las virtudes morales. La particularidad de la prudencia le confiere el calificativo de virtud especial[15] intelectiva, y en cierto modo moral[16]: "(...) es esencialmente intelectual ya que es un hábito del conocimiento y perfecciona a la razón; pero es moral con relación a la

13. EN III, 5, 1114a 32: "(...) según la índole de cada uno así le parece el fin".
In Ethic. L.III, l.12, 516.

14. EN VI, 12, 1144a 7-8, 33-36; In Ethic. L.VI, l.10, 1268-69; 1274.

15. S.Th. II-II, q.47, a.5.

16. S.Th. I-II, q.61, a.1.

materia en cuanto dirige las virtudes morales, por ser recta razón de lo obrable..."[17].

Los fines de las virtudes morales preexisten en la razón natural o sindéresis, y la prudencia aplica los principios universales a las conclusiones particulares de la operación[18]. Así, la "preestitutio finis" precede a la prudencia como el "intellectus principiorum"[19] a la ciencia; la sindéresis mueve a la prudencia, que, a su vez, mueve a las virtudes morales, "quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem"[20]. La forma en que la prudencia dirige a las virtudes morales es eligiendo los medios y marcando en cada una de ellas el fin que le es propio, a saber, alcanzar el término medio en sus materias respectivas, determinado por la recta razón de la prudencia:

> "(...) La prudencia no sólo dirige a las virtudes morales eligiendo lo que se ordena al fin, sino también determinando el fin. El fin de cada virtud moral es alcanzar el medio en la propia materia: porque el medio se determina según la recta razón de la prudencia"[21].

Sin prudencia no pueden darse, pues, las virtudes morales en vista de que éstas consisten en la elección, que es de lo que al

17. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXIII, q.1, a.4, Sol.II, ad.3. "(...) est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens; sed est moralis quantum ad materiam, inquantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium...".

18. S.Th. II-II, q.47, a.6.

19. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.2, a.3.

20. S.Th. II-II, q.47, a.6, ad.3.

21. S.Th. I-II, q.66, a.3, ad.3. "(...) Prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem. Est autem finis uniusquisque virtutes moralis attingere medium in propria materia: quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiae".

fin se encamina, materia propia de la prudencia. Ésta depende de las virtudes morales tanto como éstas de la prudencia sin que con esta afirmación se caiga en un círculo vicioso. El apetito es recto doblemente, en cuanto al fin, y con relación a los medios. La rectitud del fin es determinada por la naturaleza, y es de esta rectitud que hablamos al decir que la prudencia depende de la rectitud de los fines, que nos es proporcionada por la sindéresis, pero no es suficiente con que muestre el fin recto, hace falta además que el apetito lo siga, y ello es así si el apetito está rectificado por las virtudes morales[22]. Si nos referimos a la rectitud de los medios, de la prudencia dependen las virtudes morales en cuanto a su forma de ordenarse al fin:

> "(...) no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral. De esta manera se desharía también el argumento dialéctico según el cual las virtudes se dan independientemente unas de otras (...) la elección no puede ser recta sin prudencia ni sin virtud ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin"[23].

2. PARTES DE LA PRUDENCIA

Pueden considerarse tres partes[24] en la división de la prudencia según se atienda a estos criterios: a) partes que concurren

22. LEHU, L., *La raison règle de moralité d'après Saint Thomas*; Paris, Libr. Lecoffre. J. Gabalda ed. 1930, p.174: "Voilà comment pour le bien agir, le jugement de la syndérèse non suffit pas, il faut en autre une inclination de l'appétit dans le sens du bien de la raison. C'est cette inclination agissant comme une autre nature -nous l'appellons vertu morale- que réctifie l'appetit, de même que la syndérèse rectifie la raison".

23. EN VI, 3, 1144b 31-1145a 6; In Ethic. L.VI, l.11, 1285-1286.

24. S.Th. II-II, q.48, a.unicus.

a perfeccionar el acto de la prudencia, división "integralis", b) especies de la prudencia, división "subiectiva[25], y c) virtudes anexas a la prudencia ordenadas a actos secundarios, división "potentialis".

2a) *División "integralis"*

Estas partes de la prudencia no son, en sí mismas, virtudes, son "conditiones unius virtutis integrantes ipsam"[26]. Son ocho partes agrupadas en cinco pertenecientes a la prudencia según que es virtud cognoscitiva: *memoria, entendimiento* (referidas al conocimiento mismo); *mansedumbre, talento* y *buen tino* (relacionadas con la adquisición de conocimiento); *razón* (relativa al uso del conocimiento); y tres que corresponden a la prudencia en tanto que se aplica el conocimiento a la operación: *providencia, circunspección* y *precaución.*

a) *Memoria* (Memoria)

La virtud intelectual se genera a través de la experiencia de actos virtuosos a los que la memoria añade facilidad en la ejecución, contribuyendo así a su consolidación. La prudencia tiene por objeto lo particular con lo que nos familiarizamos por la experiencia, y ésta no se da sin la memoria:

"La memoria es, según lo mismo, aquella por la que la mente intenta alcanzar de nuevo las cosas que ocurrieron"[27]. El objeto primordial de la memoria es el conocimiento pretérito del que la prudencia extrae consecuencias para la deliberación futura.

25. "universalis" en Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.3, a.1. Sol. I.
26. Ibid.
27. Ibid. "Memoria enim est, secundum ipsum, per quam animus repetit illa quae fuerunt".

b.) *Entendimiento* (Intellectus)

La prudencia es virtud de los medios ordenados al fin, recta ratio agibilium que en su actividad deriva de los principios universales del entendimiento las conclusiones particulares de la acto. La prudencia depende de intelecto en cuanto al conocimiento universal de los primeros principios prácticos y especulativos de los cuales parte el silogismo, y también del conocimiento singular en el que finaliza el silogismo: "De donde el entendimiento que se pone como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular"[28].

c) *Mansedumbre* (Docilitas)

La mansedumbre es la disposición de ánimio que presenta el que se deja aconsejar sobre las cosas que pertenecen a la prudencia por hombres más preparados que él. La mansedumbre acompaña y perfecciona a la prudencia porque acrecienta su conocimiento por mediación de otros:

> "De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente"[29].

d) *Talento* (Solertia)

Parecida a la mansedumbre, se diferencia de ella en el origen del conocimiento que el sujeto adquiere en materia

28. S.Th II-II, q.49, a.2. "Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine".
29. EN VI, 11, 1143b 10-13; In Ethic. L.VI, l.9, 1254.

prudencial, pues se convierte él mismo en la fuente de ese conocimiento: "(...) solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum"[30] al considerar súbitamente ("solertia invenit quasi subito")[31] sin razonamiento ni inquisición el medio más conveniente para la operación. El Buen Tino (Eustochia) acompaña a la prudencia haciendo recta su conjetura: "(...) eustochia est tantum in operativis, quae est bona conjecturatio contingentibus"[32].

e) *Razón* (Ratio)

La razón dice relación a la disquisición y al discurso por donde se relaciona con la prudencia, uno de cuyos actos es la deliberación que es cierta investigación; la prudencia requiere para la buena deliberación de un correcto razonamiento del que depende: "(...) tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento"[33]; por eso, de las ocho partes "integralis" de la prudencia, la razón se refiere al uso del conocimiento.

f) *Providencia* (Providentia)

Es la parte integral de la prudencia por la que ordenamos las cosas presentes con vistas a un futuro: "(...) providentia per quam aliquid facere videtur ante quam factum sit"[34]. Ordenar los medios al fin es propio de la prudencia; la providencia se añade a ésta preveyendo desde el presente lo por venir.

30. S.Th. II-II, q.49, a.4.
31. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.3, a.1, Sol.IV.
32. Ibid.
33. EN VI, 9, 1142b 11-12; In Ethic. L.VI, l.8, 1226.
34. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.3, a.1, Sol.I.

g) *Circunspección* (Circumspectio)

Las circusntancias convegen en la operación especificándola accidentalmente, y, por eso, la prudencia, virtud de lo obrable, ha de tener en cuenta las circunstancias que concurren en la ordenación al fin. Esta parte integral de prudencia es la circunspección, complementaria, a su vez, de la providencia: ésta atiende a lo que por sí mismo es conveniente al fin; la circunspección, lo que es conveniente al fin desde las circunstancias[35].

h) *Precaución* (Cautio)

La precaución perfecciona la prudencia integrando en ésta una atenta vigilancia para impedir el mal y procurar el bien: "(...) aquello sobre lo que trata la prudencia es lo contingente operable, en lo cual tal como lo verdadero puede mezclarse con lo falso, así lo malo con lo bueno, por causa de las múltiples formas de las cosas operables..."[36].

2b) *División "subiectiva"*

Esta división atiende a las diversas especies de prudencia cuando ésta no se refiere ya a la recta ordenación que el agente hace de su propia vida, sino al bien de una comunidad. Las diferentes clases de comunidad diversifican las especies de prudencia: *del reino* (regnativa) (νομοθεσια)[37] corresponde a la direccion de un estado: "la dirección de una ciudad o reino lo ostenta

35. S.Th. II-II, q.49, a.7, ad.3.
36. S.Th. II-II, q.49, a.8. "(...) ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium...".
37. EN VI, 8, 1141b 31-32; In Ethic. L.VI, l.7, 1199.

el príncipe"[38]; *política* (politica) (πολιτική), o prudencia de los ciudadanos: "se requiere en ellos (súbditos) alguna rectitud de gobierno, por la que ellos mismos se ordenen obedeciendo a los que reinan"[39]; y *económica* (oeconomica) (οικονομία) o prudencia de término medio entre el estado y el individuo, la familia; y la *militar* (militaris), prudencia ordenada a la defensa del bien común.

2c) *División "potentialis"*

Los actos de la prudencia son tres: *deliberar* o aconsejar rectamente (consiliari), *juzgar* (iudicare) e *imperar* (praecipere) sobre los medios para alcanzar el fin debido. Los dos primeros actos pertenecen a la razón especulativa, y el último, es propiamente el acto de la prudencia como virtud de la razón práctica ordenada a la operación. La razón especulativa aconseja y juzga siguiendo los pasos de una investigación cuya conclusión es aplicada[40] a la operación por medio del acto imperativo. Imperar es el fin más propio de la razón práctica, al que se hallan subordinados los demás, y, por consiguiente, es el fin más propio de la prudencia[41].

Estos tres actos de la prudencia son perfeccionados por otras tantas virtudes de la razón práctica de la que dependen a modo de virtud principal: la *eubulia*, la *synesis* y la *gnome*.

38. S.Th. II-II, q.50, a.1. "multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe".

39. S.Th. II-II, q.50, a.2. "requiritur in eis (subditi) quaedam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus".

40. La solicitud (sollicitudo) (S.Th. II-II, q.47, a.5) es la aplicación del consejo y juicio a la operación, pertenece también a la prudencia. EN VI, 9, 1142b 4-5: "(...) se dice que debe ponerse en práctica rápidamente lo que se ha resuelto tras la deliberación, pero deliberar lentamente". In Ethic. L.VI, l.8, 1219.

41. S.Th. II-II, q.47, a.8.

a) *La Eubulia*

Es la virtud que capacita para deliberar rectamente en el acto de investigación sobre los medios convenientes según determinadas circunstancias:

> "(...) la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación (...) la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tiempo (...) la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente para el fin aprehendido por la verdadera prudencia"[42].

b) *La Synesis*

Es virtud iudicativa que tiene por objeto juzgar bien sobre lo deliberado, ordenándose a la prudencia. Sto. Tomás entiende por synesis, sensatez, y llama sensatos a los que pueden juzgar bien acerca de lo que se ha de obrar.

c) *La Gnome*

A la virtud de la gnome pertenece el recto juicio sobre aquellas cosas en las que la ley es deficiente, y por escapar el caso particular a la ley, se requiere la intervención del recto juicio del "epieikos"[43] que rectifica la ley allí donde, por ser general, no alcanza al caso particular.

Kant no entiende la prudencia en los términos de la ética de fines, pues en una moral en que que se prescinde de los fines para

42. EN VI, 9, 1142b 21-33; In Ethic. L.VI, l.8, 1128-1233.

43. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXXIII, q.3, a.3, Sol.III. EN V, 10.

centrarse en "el deber por el deber", carece de significado la preocupación por deliberar bien sobre los medios que conducen al fin. Por esta razón, Kant deja sin valor moral a la prudencia para clasificarla entre las reglas o "máximas técnicas" subjetivas.

Ante la pregunta "¿me es lícito, cuando me hallo apurado, hacer una promesa con el propósito de no cumplirla?"[44], Kant enfrenta dos tipos de respuesta posible, una moral y otra prudente. La respuesta prudente incluye una evaluación astuta (Schlauheit)[45] de las ventajas e inconvenientes que para mí supone pronunciarme a favor o en contra, para dar, así, con el comportamiento más sagaz (Kluglicher)[46], es decir, egoístamente provechoso, y, así, llama a la prudencia "máxima del amor a sí mismo"[47].

La otra respuesta posible, opuesta a la primera, me ofrece, en cambio, la veracidad por deber, sin atenerme a ninguna valoración sobre las consecuencias o circunstancias. La veracidad se fundamenta en mi negativa de que se instituyera como ley universal otra respuesta que no fuese la de ser veraz, puesto que, de producirse otra situación, la máxima, al tornarse ley universal, se destruiría a sí misma[48].

Kant entiende la sagacidad (Klugheit) como "la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio"[49]; de esta forma, al ser concebida la felicidad únicamente a modo de bienestar, todo imperativo que se refiera a la elección de los medios para la propia felicidad, es un imperativo

44. FMC, p.41; Gr., AK, p.402.
45. Ibid.
46. FMC, p.42; Gr., AK, p.402.
47. CRP, p.59; KpV, AK, p.36.
48. FMC, p.43; Gr., AK, p.403.
49. FMC, p.64; Gr., AK, p.416.

hipotético basado en el precepto de la sagacidad, y, como tal, pertenece al orden pragmático, pero no al moral[50]. Sin duda Kant, cuando define la prudencia como "el arte de saber usar a los hombres para nuestros propios fines"[51], opta por ignorar uno de los dos sentidos que, según San Basilio, tiene el término φρόνησις:

> "¿No es evidente que esta palabra (prudencia) tiene dos sentidos? Hay una prudencia que consiste en buscar las propias conveniencias tendiendo trampas al prójimo (...); malignidad pérfida, próxima a coger en interés personal y a desnudar a los simples. La verdadera prudencia es el discernimiento entre lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse"[52].

El rechazo de una doctrina moral de la prudencia -dice Aubenque-[53] que no llega a compensar el reconocimiento de su valor pragmático, priva a la filosofía kantiana de toda mediación efectiva entre la teoría y la práctica, entre la libertad y la naturaleza.

50. LÓPEZ ARANGUREN, op.cit., p.243: "(...) Kant separa tajantemente el orden del conocimiento del orden de la voluntad, expulsa la prudencia del reino de la moral y convierte a ésta en asunto exclusivo de la buena voluntad (...) lo que importa es el cumplimiento de un abstracto imperativo categórico, cualesquiera que sean sus efectos en el orden el ser, que nada tiene que ver con el deber".
51. En *Reflexiones sobre la educación*, citado por AUBENQUE, P., La Prudence chez Kant; *Rev. de Métaphys. et de Morale*, (1975) 1, p.176.
52. SAN BASILIO, *Homilías*; XII, 6.
53. AUBENQUE, P., op.cit., p.181.

CAPÍTULO VIII

LA JUSTICIA

1. LA JUSTICIA: VIRTUD MORAL

Si la prudencia, junto a las virtudes morales, rige la dirección de cada hombre hacia su plena realización, la justicia es la virtud que regula la relación del hombre con los demás hombres, recogiendo la dimensión social de la vida humana: "Las otras virtudes en cambio perfeccionan al hombre sólo en aquello que a él le conviene según sí mismo"[1].

Por la justicia son rectificados, siguiendo la regla de la recta razón, los actos humanos exteriores, es decir, referidos a otra persona. Dichas acciones constituyen la materia propia de la justicia siendo la voluntad, por ser principio de los actos que denominamos justos, su sujeto. La definición de justicia incluye la

1. S.Th. II-II, q.58, a.1. "Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum".

materia y el sujeto de esta virtud, añadiendo la constancia y perpetuidad que ha de acompañar a todo acto virtuoso para acreditar su firmeza: "(...) iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit"[2].

La justicia capacita al hombre para practicar lo que es justo (inclinación a la operación justa), obrar justamente, y querer lo justo[3], siendo entre todas las virtudes morales la más perfecta porque es la más cercana a la razón[4]; esto queda demostrado por su *objeto*, pues mediante las operaciones se ordena uno a sí mismo y a los demás: "(...) la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros"[5], y también por su *sujeto* en cuanto la voluntad es apetito racional.

De esta referencia a los otros toma la justicia su término medio, entendido como una igualdad (medio entre un más y un menos) de la cosa exterior a la otra persona, una proporción donde el "medium rationis" coincide con el "medium rei", ya que por la justicia se da a cada cual lo que se debe, no más ni menos[6].

Éste es el acto propio de la justicia, dar a cada uno lo que es suyo, "(...) reddere unicuique quod suum est"[7].

El acto de justicia supone un acto anterior que dé razón del débito (debitum) contraído por el hombre con respecto a los demás hombres[8]. Si algo le es debido a alguien, este deber ha de fundarse

2. S.Th. II-II, q.59, a.1.
3. EN V, 1, 1129a 8-9; In Ethic. L.V, l.1, 888.
4. S.Th. I-II, q.66, a.4.
5. EN VI, 1, 1130a 45; In Ethic. L.V, l.2, 908.
6. S.Th. I-II, q.64, a.2.
7. S.Th. II-II, q.58, a.12.
8. C.G. II, c.28: "Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum effecitur...". "Puesto que el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo que es suyo, al acto de la justicia precede el acto por el cual alguien se apropia de algo".

necesariamente en la propiedad de ese algo a lo que tiene derecho, previo al deber de justicia. La justicia supone pues, el derecho[9].

La razón de que algo sea debido a un hombre puede fundarse en el derecho positivo o en el derecho natural (ex ipsa natura rei), entendiendo que el primero toma su validez del segundo. El débito, por tanto, se funda siempre en la naturaleza misma de aquél a quien se debe, y la fundamentación de la justicia pasa siempre por la necesidad de esclarecer la concepción del hombre y su naturaleza: una cosa es contraria o conforme a la justicia, si es contraria o conforme al orden natural, porque fuera de la idea de un orden que la naturaleza postula "nous n'avons aucun moyen de savoir ce qui est juste ou injuste"[10].

Del concepto de naturaleza humana, de la persona que es cada hombre, extraemos la razón del débito que nos obliga. A la persona se le debe, en cuanto le pertenece, todo lo que a la perfección de su natualeza importa. Naturaleza creada, sujeto de derechos por voluntad divina, constituida de tal forma que cada persona está obligada a dar a la otra lo que le corresponde[11].

El deber de hacer algo proviene de la necesidad del fin[12]; lo que un hombre debe a otro procede de la necesidad de un fin, el de la perfección del sujeto de derecho. De otra forma, si todo hombre no estuviese ordenado a un fin, no habría débito entre los hombres ni, por tanto, justicia. Lo debido es expresado por los preceptos del decálogo, "los preceptos del decálogo son los

9. S.Th. II-II, q.57, a.1.
10. LECLERCQ, J., Note sur la justice; *Rev. Neoscolastique de Philos.*, 28 (1926) p.270.
11. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*; Madrid, Rialp, 1982, p.96.
12. S.Th. I-II, q.99, a.1.

primeros preceptos de la ley con los cuales constantemente la razón natural está de acuerdo como con los principios más manifiestos"[13]. Estos principios importan razón de débito, pues sólo cae bajo precepto aquello que en sí dice razón de debido[14]. Los preceptos preservan, obligando, las relaciones de justicia entre los hombres; por eso, es preciso afirmar que los preceptos del decálogo pertenecen a la justicia[15].

Tomando como base lo que debe hacerse -y el deber de hacer algo se origina en la necesidad del fin-, los principios de la ley son obligatorios en cuanto proponen lo que es conveniente para dirigirse al fin[16]. El hombre se ordena a su fin por la ley que Dios le ha dado[17], ley natural y, en auxilio de ésta, la ley divina[18], siendo Dios su propio fin, la ley dirige al hombre a Dios.

Este fin es común a todos los hombres y crea entre ellos, por su comunidad, una unión de afectos ("unionem affectus")[19] que se traduce en una ayuda mutua para conseguir cada uno su propio fin, no en solitario, antes bien en sociedad, porque el hombre es naturalmente un animal social.

La ley, que pertenece al ámbito de la justicia, fomenta la amistad de los hombres entre sí, y la de éstos con Dios: "(...) toda ley tiende a esto, a constituir la amistad de los hombres entre sí o del hombre hacia Dios..."[20].

13. S.Th. II-II, q.122, a.1. "praecepta decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principiis".
14. S.Th. I-II, q.44, a.1.
15. S.Th. II-II, q.122, a.2.
16. S.Th. I-II, q.99, a.1.
17. C.G. III, c.115.
18. C.G. III, c.117.
19. Ibid.
20. S.Th. I-II, q.99, a.2, ad.2. "(...) ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum...".

Haciendo de la comunidad un todo y de sus individuos las partes, puede establecerse una triple relación de justicia: de la parte al todo (ordo partium ad totum), del todo a la parte (ordo totius ad partes), y de las partes entre sí (ordo partium ad partes). La primera de ellas es la justicia *legal* o *general*, y las dos restantes pertenecen a la justicia *particular* con el nombre de justicia *distributiva* y justicia *conmutativa.*

2. LA JUSTICIA PARTICULAR

Acompaña a la justicia legal que ordena al hombre al bien común, un tipo de justicia particular (μέρος δικαιοσύνης, iustitia particularis) necesaria para ordenar al hombre en cuestiones relativas a otra persona singular, teniendo por objeto las operaciones que dicen relación a otro: "ordinatur ad bonum alterius singularis personae"[21]. La diferencia entre la justicia legal y la justicia particular reside en la distinción específica del bien común y del bien particular.

La justicia particular se divide en distributiva y conmutativa, según regule las relaciones entre el todo y una de sus partes, o entre las partes de un todo respectivamente.

A) *Justicia conmutativa* (διορθοτικόν δίκαιον, iustitia commutativa)

La justicia conmutativa es la que preside la relación de los individuos particulares entre sí: "(...) regula o corrige los modos de trato"[22], inclinando a dar a cada uno lo que le pertenece. Este tipo de justicia comporta una igualdad estricta expresada por la

21. S.Th. II-II, q.58, a.9.
22. EN V, 2, 1130b 34-1131a 1; In Ethic. L.V, l.4, 927.

proporción aritmética. El acto de la justicia conmutativa es la restitución (restitutio) por la que se pone de nuevo a alguien en posesión y dominio de lo que le pertenece[23].

B) *Justicia distributiva* (διανεμητικὸν δίκαιον, iustitia distributiva)

La justicia distributiva regula las relaciones entre el Estado y los miembros que lo integran, dando a cada uno proporcionalmente lo que le corresponde: "(...) distribuciones de honores, o dinero o cualquier otra cosa que se reparta entre los que tienen parte en el régimen"[24]. El criterio seguido en la justicia distributiva es el de la proporción geométrica.

3. JUSTICIA GENERAL O LEGAL

La justicia general o legal (δικαιον δικαιοπρὰγμα ἢ νόμιμον, iustitia generalis aut legalis) enlaza la vida moral del hombre particular a la comunidad humana de la que forma parte, inclinándole a tener en cuenta el bien común en todas sus acciones. La justicia general obliga al hombre a practicar todas las virtudes, a ser lo más perfecto posible, y a trabajar en favor del bien común[25]. El ser humano está llamado a realizar su perfección a través de la virtud, pero esta obligación, lejos de estar reñida con la de procurar el bien de sus semejantes, se complementa con ella, pues no es más que una de sus obligaciones primordiales. El bien particular está incluido en el bien común

23. S.Th. II-II, q.62, a.1.
24. EN V, 2, 1130b 31-33; In Ethic. L.V, l.4, 927.
25. LECLERQ, J., op.cit. p.275.

porque la persona ha sido creada para desarrollarse en una comunidad humana. La justicia general desarrolla en el hombre el hábito de considerar su propio bien en unión y dependencia con el bien general. Esta conveniencia se realiza en una comunidad regulada por las leyes que forman el derecho positivo, encaminadas a promover la justicia:

> "(...) la mayoría de las disposiciones legales están constituidas por prescripciones de la virtud total porque la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohibe que se viva en conformidad con todos los vicios"[26].

De ahí que este tipo de justicia sea llamado también legal, cuyo objeto propio es el bien común, y, abarcando todas las virtudes, las dirige al bien común; su esencia es la misma que la de las virtudes, aunque difieran en cuanto al concepto:

> "(...) es conveniente que sea una virtud superior la que ordene todas las virtudes al bien común, ésta es la justicia que por esencia es diferente de las otras virtudes"[27].

La inclinación "ad alterum" recíbela cada virtud de la justicia legal, y en esta referencia coinciden las virtudes particulares con la justicia general; sin embargo, la virtud, en cuanto hábito operativo de un bien particular, difiere de aquélla.

El acto virtuoso realizado es unitario, si bien pertenece a la justicia legal y a la virtud bajo conceptos diferentes: "(...) en

26. EN V, 2, 1130b 22-25; In Ethic. L.V, l.3, 924.
27. S.Th. II-II, q.58, a.6, ad.4. "(...) oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia et est alia per essentiam ab omni virtute".

cuanto se refiere a otro es justicia, y en cuanto disposición de tal índole (...) es virtud"[28]. La justicia general da forma a toda la vida moral por la orientación al bien común que imprime en toda la actividad virtuosa.

28. EN V, 1, 1130a 13-14; In Ethic. L.V, 1.2, 912.

CAPÍTULO IX

LA AMISTAD

1. LA AMISTAD BASADA EN LA IGUALDAD

La amistad (φιλία, amicitias) supone para su inicio, la amabilidad del sujeto al que se dirige. El objeto de la amistad es la persona estimada amable o que así parece a aquél que lo considera[1]. El concepto de "amable" incluye lo que es útil (χρήσιμον, utilis), placentero (ἡδὺ, delectabilis) o bueno (ἀγαθός, honestus).

Lo útil es querido como medio para conseguir un placer o un bien; éstos, en cambio, son amados por sí mismos, lo bueno porque es en sí perfecto, y lo placentero porque en él descansa el apetito, son fines; lo útil, en consecuencia, se convierte en lo ordenable al fin.

1. EN VIII, 2, 1155b 25-26; In Ethic. L.VIII, l.2, 1156.

En igual número que las cosas dignas de afecto[2], las especies de amistad son tres, distinguiéndose por la finalidad en la que cada una de ellas se basa.

La amistad por interés tiene por fin la utilidad para los que se llaman amigos; la amistad por placer encuentra en la mutua satisfacto el único fin perseguido. Ambas clases de amistad lo son sólo por accidente en comparación con la verdadera amistad que tiene como fin el bien de los amigos.

1a) *Amistad por interés y amistad por placer*

"Así los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que se benefician algo los unos de los otros. Igualmente en los que se quieren por placer"[3].

En la amistad por interés o placer, cada uno atiende sólo a su bien o placer personal que consigue a través del amigo. Hay una utilización (voluntaria) del amigo en la que cada uno de ellos espera obtener una utilidad o un placer. En estas clases de amistad no importa el amigo por su modo de ser, por sí mismo, sino por la utilidad o placer que puede reportar, únicamente cuenta el yo personal favorecido a partir del amigo.

1b) *Amistad perfecta*

Es la amistad que se da entre virtuosos, en los que uno quiere el bien del otro por causa del amigo mismo; cada uno es bueno, y bueno para el amigo:

2. EN VIII, 3, 1156a 7-8; In Ethic. L.VIII, l.3, 1563.
3. EN VIII, 3, 1156a 11-12; In Ethic. L.VIII, l.3, 1566

> "(...) la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud; porque éstos quieren el bien el uno del otro en cuanto son buenos, y son buenos en sí mismos (...) Cada uno es bueno absolutamente hablando y bueno para el amigo"[4].

La condición básica de la amistad verdadera es la forma de ser de los amigos, pues no se da más que entre hombres que son buenos.

Bueno es el hombre que quiere para sí lo mejor, siente hacia él mismo verdadera amistad, se ama (φιλαυτος)[5] con un amor que procura para sí los bienes más nobles y más altos[6], quiere el bien y lo pone en práctica, "pues es propio del bueno ejercitar el bien"[7]. Un hombre así, será el más virtuoso de los hombres puesto que la virtud es el mayor de todos los bienes[8], su vida se hallará regida por la razón que es principalmente en lo que consiste el ser de cada uno[9]:

> "(...) aquél que ama aquello que es lo más importante en él mismo, es decir el intelecto o la razón, se ama a sí mismo máximamente. Pues el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto vive según la razón (...) el virtuoso se ama a sí mismo en cuanto desea para sí aquello que es simplemente bueno"[10].

4. EN VIII, 3, 1156b 7-13; In Ethic. L.VIII, l.3, 1574.
5. Kant utiliza este mismo término -φιλαυτος- para significar un amor egoísta: CRP, p.109; KpV, AK, p.73: "Todas las inclinaciones juntas (...) constituyen el *egoísmo* (*solipsismus*). Éste es o el de *amor de sí mismo* benevolencia excesiva para consigo mismo (*philautia*), o el de la satisfacción en sí mismo (*arrogantia*). Aquél se llama particularmente *amor propio*...". También en: DV, p.140; In Ethic. L. IX, l. 9, 1867.
6. EN IX, 8, 1168b 29-30; In Eth. L. IX, l. 9, 1867.
7. EN IX, 4, 1166a 15; In Ethic. L.IX, l.4, 1804.
8. EN IX, 8, 1169a 11-12; In Ethic. L.IX, l.9, 1875.
9. EN IX, 4, 1169a 3; In Ethic. L.IX, l.9, 1870.
10. In Ethic. L.IX, l.9, 1869-1873. "(...) ille qui amat id quod est principalissimum in ipso scilicet intellectum vel rationem, maxime amat seipsum. Vir-

La amistad hacia uno mismo, entendida en este sentido, conduce a la verdadera amistad hacia los demás: "todos los sentimientos amistosos proceden de uno mismo y alcanzan después a los demás"[11] porque el amigo apetece como un bien el ser del amigo, presentando para con el amigo la misma disposición que para consigo mismo. El buen amigo es apetecible puesto que es virtuoso, y el virtuoso apetece naturalmente el bien: "El amigo es otro yo"[12]; la auténtica amistad se establece entre virtuosos:

> "(...) es sobre todo amistad la de los buenos (...) porque se considera digno de afecto y elegible lo que es absolutamente bueno o agradable, y para cada uno lo bueno y agradable para él, y el bueno es digno de afecto y elegible para el bueno por los dos conceptos"[13].

El bueno es deseado como amigo por ser un bien para el que lo desea, y a la vez, dado que la amistad implica igualdad, no nace la amistad si el que desea no constituye también un bien para el deseado; los amigos se convierten a la vez en deseados y deseantes.

Cada amigo desea el bien del otro por el otro mismo en virtud de una disposición de carácter; amando al amigo se ama el propio bien, "pues el bueno, al hacerse amigo de alguien, se convierte en un bien para aquél de quien es amigo"[14], por eso, el mejor amigo es el que quiere el bien de aquél por él mismo[15]. El que con amor de amistad quiere al

tuosus enim amat seipsum inquantum vivit secundum rationem (...) virtuosus amat seipsum inquantum appetit sibi id quod est simpliciter bonum".

11. EN IX, 8, 1168b 5-6; In Ethic. L.IX, l.8, 1859.
12. EN VIII, 9, 1169b 6; In Ethic. L.VIII, l.10, 1886.
13. EN VIII, 5, 1157b 24-27; In Ethic. L.VIII, l.5, 1601.
14. EN VIII, 5, 1157b 32; In Ethic. L.VIII, 5, 1605.
15. EN IX, 8, 1168b 2-3; In Ethic. L.IX, l.8, 1858.

amigo, consigue además del bien, placer en su compañía y utilidad en la desgracia:

> "Cada uno de ellos es bueno absolutamente hablando y bueno para su amigo, pues los buenos no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles el uno para el otro; asímismo agradables, pues los buenos son a la vez agradables absolutamente y agradables los unos para los otros..."[16].

La verdadera amistad comprende, pues, a las otras dos clases sin tenerlas por finalidad. La amistad requiere tiempo y trato[17], pruebas firmes de confianza entre los amigos, y benevolencia recíproca en la que cada uno desee el bien del otro; por eso no puede hablarse más que en sentido figurado de amistad hacia seres no personales.

El estrecho vínculo que une la verdadera amistad con la vida virtuosa, lleva a considerar la amistad como una virtud o, al menos, como una disposición que no se da sin virtud: "(...) la amistad es (...) una virtud, o va acompañada de virtud..."[18].

La amistad es una virtud en cuanto se define como un hábito, disposición de carácter, del que se deriva una elección, pues la amistad recíproca implica una elección, y esta reciprocidad la convierte en una parte de la justicia o modo de virtud aneja a la justicia:

> "(...) esta virtud (amistad) es una parte de la justicia, en cuanto se une a ella como a la principal virtud. Comparte con

16. EN VIII, 3, 1156b 13-15; In Ethic. L.VIII, l.3, 1578.
17. EN VIII, 2, 1155b 28-29; In Ethic. L.VIII, l.2, 1557.
18. EN VIII, 1, 1155a 3-4; In Ethic. L.VIII, l.1, 1538.

la justicia la referencia a otro, como ocurre con la justicia. Se diferencia, en cambio de la razón de justicia porque no tiene plena razón de debido, según que alguien sea obligado a otro o por un débito legal a cuya solución tiende la ley, o bien por algún débito preveniente de algún beneficio aceptado: pero sólo al débito de la honestidad..."[19].

Pero también puede decirse que la amistad no se da sin virtud, puesto que ésta es causa de la verdadera amistad: "(...) la amistad propiamente no es una virtud, sino que sigue a la virtud. Pues de que alguien sea virtuoso se sigue que elija a los que son semejantes a él"[20] [21].

El hombre feliz también necesita amigos, pues siendo éstos el mejor bien exterior[22] no puede carecer de este bien aquél al que se atribuyen todos los bienes. El hombre feliz por otra parte, se complace en hacer el bien, actividad que se ejercita "preferentemente y del modo más laudable entre los amigos"[23] porque en el hombre virtuoso encontramos la difusión del bien propio a otros, además de la inclinación al propio bien[24].

19. S.Th. II-II, q.114, a.2. "(...) haec virtus (amicitia) est pars iustitiae, inquantum adiungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum iustitia in hoc quod ad alterum est, sicut et iustitia. Deficit autem a ratione iustitiae quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto: sed solum attendit quoddam debitum honestatis...".

20. Q.D. De Virt. in Communi, q.unica, a.5, ad.5. "(...) quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod deligat sibi similes".

21. La *amistad* se distingue del *amor* por ser una disposición que tiene su origen en el apetito intelectivo, y cuya base es, pues, racional; mientras que el amor pertenece al movimiento del apetito sensitivo.

22. EN IX, 9, 1169b 9-10; In Ethic. L.IX, l.10, 1888.

23. EN VIII, 1, 1155a 8-9; In Ethic. L.VIII, l.1, 1539.

24. S.Th. I, q.19, a.1.

La amistad, dice Aristóteles, es lo más necesario para la vida, de tal forma que, sin amigo, nadie querría vivir aunque poseyera todos los demás bienes[25]. Esa necesidad es, precisamente, la que reviste de moralidad a la amistad, si tenemos en cuenta que la Filosofía Moral es la ciencia que versa acerca de todo lo que es necesario para la vida humana[26].

Entre los deberes, señala Kant, el de promover la amistad entre los hombres. La amistad en su grado más perfecto es "la unión de dos personas ligadas por un amor y un respeto igual y recíproco"[27]. Pero la amistad perfecta no es más que una idea, pues nunca existe la seguridad de la exacta correspondencia, equilibrio mutuo del amor y respeto entre los amigos. El amor implica aproximación recíproca, y el respeto distancia conveniente, retribución de la familiaridad: "Gracias al principio de AMOR RECÍPROCO los hombres son llevados a acercarse contínuamente los unos a los otros (...) y gracias al del RESPETO que se deben los unos a los otros, a mantenerse a distancia los unos de los otros[28]; el problema reside en cómo armonizar las dos fuerzas. Por ello, la amistad, que se traduce en una posesión recíproca, ha de basarse para su continuidad, en principios y reglas rígidos[29] que conserven la familiaridad y que limiten, por las exigencias del respeto, el amor recíproco. Kant añade que el amor del que se trata en la amistad no puede ser una afección pues, siendo ciega en su elección, se disiparía con el tiempo.

El hombre es un ser destinado a la sociedad, "aunque sea también insociable"[30], y esta conveniencia comporta la necesi-

25. EN VIII, 1, 1155a 4-6; In Ethic. L.VIII, l.1, 1539.

26. In Ethic. L.VIII, l.1, 1539.

27. DV, p.147; MS, AK, p.469.

28. DV, p.126; MS, AK, p.449.

29. DV, p.149; MS, AK, p.471.

30. Ibid.

dad de "abrirse" a los demás, necesidad que se mantiene en lucha con el temor de comunicar los pensamientos por miedo a que puedan ser objeto de un mal uso. Sólo un hombre dotado de buenas intenciones y de espíritu[31] puede ser el amigo con quien compartir puntos de vista y mostrarse cada uno tal cual es. Una tal amistad es llamada por Kant moral:

> "(...) es la entera confianza que tienen dos personas, la una por la otra en la comunicación recíproca de sus juicios secretos y de sus impresiones, en la medida en que puede conciliarse con el respeto que se tienen recíprocamente"[32].

La amistad moral no es un ideal, "pero existe realmente de vez en cuando en su perfección"[33]

Existe aún una tercera clase de amistad, la pragmática, que consiste en cargar por amor con los fines de otros hombres; de esta clase de amistad se hallan excluídas la perfección y pureza deseadas para una máxima determinante[34].

Los deberes del hombre para con los demás se traducen en el *amor*, no el amor que procede del sentimiento, pues no se puede considerar como un deber lo que procede de la inclinación, y el *respeto*, entendido el primero a modo de máxima de benevolencia cuyo resultado es la beneficencia[35]: "(...) el deber de beneficencia es la fuerza que impone la razón de admitir esta máxima (tomar la felicidad de otro por fin) como ley universal"[36] y el segundo como máxima consistente en restringir la estima que cada uno se tiene por la dignidad de la humanidad a otra persona[37].

31. DV, p.150; MS, AK, p.472.
32. DV, p.149; MS, AK, p.471.
33. DV, p.150; MS, AK, p.472.
34. Ibid.
35. DV, p.126; MS, AK, p.449.
36. DV, p.130; MS, AK, p.452.

Por el deber de amar al prójimo cada hombre se obliga a tomar como suyos los fines de los demás (en la medida que no sean inmorales), y por el deber de respeto, a no utilizar nunca a ningún hombre como medio para los fines particulares.

La máxima de benevolencia es un deber de todo hombre hacia los otros, sean juzgados o no dignos de amor[38]. Yo, dice Kant, quiero que cada uno se muestre benevolente conmigo, y debo, pues, ser benevolente también con los otros. El término "otros", si ha de ser referido a todos los hombres (universal, requisito imprescindible para que la máxima posea la universalidad de la ley necesaria para fundar la obligación), me incluye a mí entre esos a los que debo benevolencia, autorizándome así, a mostrarme benevolente conmigo, bajo la condición de que yo quiera también el bien de los otros.

El respeto que cada hombre debe a los demás se basa en el reconocimiento de una *dignidad* en los hombres, de un valor[39]. Todo hombre tiene el derecho de exigir el respeto de sus semejantes, y al mismo tiempo, es sujeto de ese deber. El ser fin en sí mismo confiere al hombre esta dignidad de la que hablamos, el no poder ser utilizado como medio por y para otro hombre.

En la amistad se unen en unión íntima el amor con el respeto.

37. DV, p.127; MS, AK, p.449.
38. DV, p.128; MS, AK, p.450.
39. DV, p.140; MS, AK, p.462.

2. LA AMISTAD BASADA EN LA SUPERIORIDAD

2a) *La Caridad: amor de amistad hacia Dios*

La comunicación de la felicidad eterna participada al hombre por un don gratuito[40] funda una clase de amistad del hombre con Dios, el de caridad o amor a Dios, por el que Dios ama al hombre, y éste a Dios:

> "(...) la amistad se asemeja al hábito, el enamoramiento en cambio a la pasión. Así pues es evidente que la amistad es lo más perfecto entre las cosas que pertenecen al amor (...) de donde la caridad debe ser situada entre las cosas del mismo modo, que es cierta amistad del hombre hacia Dios por el cual el hombre ama a Dios y Dios al hombre"[41].

Sin embargo, esta relación no se establece en términos de igualdad debido a la superioridad[42] de Dios respecto al hombre: "(...) la caridad es la amistad, pero le añade algo, es decir la determinación del amigo; porque la amistad hacia Dios es más preciosa y querida que todas las cosas"[43].

40. S.Th. II-II, q.24, a.2.

41. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.2, a.1. "(...) amicitia similatur habitui, amatio autem passioni. Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea ad amorem pertinent (...) unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum per quam homo Deum diligit et Deus hominem".

42. EN VIII, 12, 1162a 4-6: "La amistad de los hijos hacia los padres y de los hombres hacia los dioses es como una inclinación hacia lo que es bueno y superior".
In Ethic. L.VIII, l.12, 1715.

43. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.2, a.1, ad.7. "(...) quod caritas est amicitia, sed aliquid addit supra ipsam, scilicet determinationem amici quia est amicitia ad Deum omnibus pretiosor et carior".

La caridad reside en la voluntad que es su sujeto, teniendo por objeto el fin último, el bien divino conocido por el entendimiento y apetecido naturalmente por la voluntad.

Tendemos a Dios porque constituye el fin último de nuestra felicidad[44] y el principal acto que expresa esta amistad con Dios es el amos (dilectio). En efecto, el amor une al amante y al amado deseando su presencia: "(...) caritas (...) amicitias et amorem et desiderium includit"[45]. Si el deseo puede serlo sólo de lo posible, el deseo natural del Sumo Bien está en nosotros por naturaleza en cuanto participamos de él naturalmente.

El hombre desea a Dios para sí mismo con *amor de deseo*, pero también quiere a Dios por Él mismo con *amor de caridad*. La esencia de la felicidad es la posesión de Dios, que se consuma en la "visio Dei"; el hombre desea a Dios para sí, anhela su posesión porque en el fin último está su felicidad. Tiende a Dios con *amor de deseo*, deseando para sí el bien que constituye su felicidad plena. El *amor de deseo* hace posible el *amor de caridad* con el que el hombre ama a Dios por Él mismo, reconociendo su dependencia y agradeciendo su creación. El *amor de deseo* es aspiración al bien no poseído que da nacimiento a la *esperanza* de su posesión; la culminación de esta esperanza es la "visio Dei" en la que el *amor de deseo* descansa en el bien alcanzado, transformándose en *fruitio*, amor perfecto en el que se une el alma a Dios y "en ella con amor se confunde"[46]. La felicidad es la contemplación en la que el hombre recibe aquello que le falta para ser auténticamente feliz:

44. S.Th. II-II, q.24, a.4.

45. Scrip. Sup. Libr. Sent. III, d.XXVII, q.2, a.3, ad.4.

46. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas;* Cántico Espiritual, Cancón 37 Madrid, BAC, 1982, p.556.

"(...) la gloria esencial consiste en ver a Dios (...) así como el fin de todo es el amor, que se sujeta en la voluntad, cuya propiedad es dar y no recibir, y la propiedad del entendimiento, que es sujeto de la gloria esencial, es recibir y no dar (...) en la primera pretensión se incluye la segunda (...) porque, es imposible venir a perfecto amor de Dios sin perfecta visión de Dios (...) con el amor paga el alma lo que le debe y con el entendimiento antes recibe de Dios"[47].

El *amor de deseo* presupone el *amor de caridad* por el que la voluntad se ordena al fin último[48], sin dicha ordenación, sería imposible la contemplación beatificante y la fruición de Dios. La caridad mueve a la contemplación de Dios y halla su término en el deleite y en el amor a Dios. El hombre desea a Dios y lo ama con *amor de caridad* "Porque en virtud de este amor, que es precedente necesario de la bienaventuranza, el hombre ama a Dios más que a sí mismo, y se entrega a Él con todo lo que tiene y, por tanto, con su propia perfección y bienaventuranza"[49].

La "visio Dei" es un acto del entendimiento que recibe la plenitud de la bondad divina, pero al recibir, antecede la entrega que el amor de la voluntad entraña, y el acto de la voluntad queda incluido en el del entendimiento. Al *amor de deseo* que recibe, se une el *amor de caridad* que da:

"(...) que alguien quiera gozar de Dios pertenece al amor con que Dios es amado por el amor de concupiscencia. Pero amamos más a Dios con amor de amistad que con amor de concupiscencia: porque es mayor el bien de Dios en sí mismo que poder participar gozando de él mismo"[50].

47. Idem. *Cántico espiritual*, 2ª redacción. Declaración a la canción 38, apartado 5, p.720-21.

48. S. Th. II-II, q. 23, a. 7, ad. 2.

49. ORLANDIS, R., op.cit. p.8.

50. S.Th. II-II, q.26, a.3, ad.3. "(...) hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiae. Magis autem amamus Deum amore amicitiae quam amore concupiscentiae: quia maius est in se bonum Dei quam participare possumus fruendo ipso".

El *amor de caridad* se extiende por Dios a los demás hombres, pues con el mismo acto de amor amamos a Dios y al prójimo, y a éste en cuanto referido a Dios:

"La amistad se funda en la caridad por encima de la comunicación de la felicidad, que consiste esencialmente en Dios como primer principio por el cual se dirige a todos los que son capaces de felicidad. Y por esto máxima y principalmente Dios debe ser elegido desde la caridad: pues él mismo es elegido como causa de la felicidad; y el prójimo como copartícipe nuestro en la misma"[51].

La participación de la felicidad es la razón de amar al prójimo y funda la comunidad de un mismo fin[52].

Precisamente estos dos, amor a Dios y amor al prójimo, son los objetivos que intenta la ley de Dios[53] cuyo cumplimiento conduce al hombre a su fin por medio del amor mutuo entre los hombres, y así dice San Pablo "porque quien ama al prójimo ya ha cumplido la ley"[54].

51. S.Th. II-II, q.26, a.2. "Amicitia autem caritati fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus: ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans".

52 DUNAN, Ch., Les principes de la morale; *Revue Philosophique*, 51 (1901) 1, p.272: "(...) il n'y a d'union intelligible des hommes entre eux qu'en Dieu et par Dieu".

53 C.G. III, c.116, 117.

54 Epístola a los Romanos, 13, 8.

CAPÍTULO X

CONCLUSIÓN: BIEN HUMANO Y MORALIDAD

La Moral es la ordenación de los actos humanos al fin del hombre; la ley que recoge esta ordenación sólo puede derivar del fin al que los actos tienden, por tanto, desde el fin último adquiere sentido la ley que dirige la actividad moral. Si el fin es el bien, la Metafísica se impone como necesario punto de partida y el saber contemplativo, que conoce en sí mismo el fin y el bien, ha de conducir la acto en orden al fin humano. La ciencia moral cuyo comienzo es la realidad de las cosas de las que el pensamiento humano recibe la bondad y el bien[1], únicamente teniendo detrás una Metafísica puede ser práctica y partir de la experiencia; de lo contrario, tenderá a querer ocupar su lugar. La Moral es necesaria porque existe un fin, objeto de la Metafísica. La φρονησις ordena en atención a lo que la σοφια muestra; si anteponemos la φρονησις a la σοφια, desvinculamos al hombre de su conexión con el ser. La anterioridad de concepto de bien sobre el de verdad fundamentándolo, daría lugar a una concepción filosófica de tipo pragmático, utilitarista o incluso

1. SCHWIENTEK, A., La ciencia moral en la doctrina de Sto. Tomás de Aquino; *Ciencia Tomista* 62 (1942), fasc. 2, p.154.

hedonista; sólo la Ontología que anteponga la verdad al bien es capaz de fundamentar rigurosamente el imperativo moral y dar consistencia a la praxis humana.

Porque el ser funda el deber ser[2] la φρόνσις se rige por la σοφία y la Moral se fundamenta en la Metafísica. En cambio, es la moral por sí misma la que tiene en Kant primacía, justamente porque el fundamento moral se halla en el mismo hombre que legisla, el deber ser precede al ser.

La ley[3] debe ser concebida no sólo como una cosa extrínseca al bien que viene a añadírsele accidentalmente para hacerlo obligatorio, sino al modo de una noción que le es necesaria y a la que está unida, de suerte que el bien se presenta a nuestro espíritu bajo la forma de obligación. La obligatoriedad de la ley nace del bien; una acto es buena no porque Dios la mande, al contrario, Dios la manda porque es buena; la acto es buena antes de que Dios la mande[4].

La ley supone un fin, se establece para algo, la obligación no es, como en Kant, el primer hecho de conciencia[5]. En una ética de fines, el fin toma el punto de partida y la obligación se convierte en una consecuencia del bien que se impone al hombre en tanto que fin; la obligatoriedad de la ley se funda, así, en el bien al que se ordena.[6]

2. DERISI, O.N., op.cit., p.180: "Leyendo en la naturaleza, llegamos a determinar su deber ser".
3. ROQUER VILARRASA, R., *Lecciones de ética;* Barcelona, Bastinos, 1934, p.55.
4. PEGUEROLES, J., Moral de la ley y moral del bien. Kant y Santo Tomás; *Espíritu;* XXXIII (1984), p.21.
5. LECLERCQ, J., *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine;* Louvain, Publ. Univ., 1955, p.381.
6. CANALS, F., El culto al corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy; *Cristiandad,* (1970) 467, p.7.

El fundamento del deber es la ley, y el de ésta la naturaleza humana como fundamento próximo, y como último, Dios. El orden natural y divino se nos manifiesta a través de la razón, regla formal de la moralidad que guía de modo inmediato a la voluntad; la ley intrínseca al hombre le dirige al bien, bien perfecto que es su fin, pero la inclinación del hombre al fin es una dimensión que está en el propio hombre, es anterior a la ley moral y sin ella no podría darse la ley moral.

El punto de partida de Kant es la existencia de una razón pura que contiene sólo formas universales y necesarias, legisladora, pero incapaz de ahondar en lo real; esta razón es forma sin contenido desde el momento en que excluye la consideración del elemento material necesario, a saber, el orden de los fines, Kant niega a la razón el poder constitutivo de revelar el fondo de lo real, y "abandonando la fidelidad al ser, que es su única garantía de fecundidad"[7], se le da poder legislativo, el poder de establecer una legislación universal de conducta. El bien se subordina al deber, una cosa es buena sólo si es obligatoria; el bien moral se funda en la ley, una acto es buena porque está mandada.

La razón es el fundamento del orden moral independientemente de la naturaleza y de Dios. "Si la moral se rigiese según la Teología -afirma Kant[8]- habría introducido una legislación exterior y caprichosa de un ser supremo, en lugar de una interior necesaria de la razón". Toda determinación no autónoma, considerando como personal la racionalidad pura, es extrínseca a la moralidad. La propia naturaleza del individuo y la ley divina, de ser incluidos en la moral, harían desaparecer su autonomía. Una fundamentación metafísico-ontológica

7. BOFILL, J., op.cit. p.75.
8. CJ, p.379; KU, AK, p.460.

es necesariamente heterónoma piensa Kant, pone a la razón humana legislada desde fuera, lo que supone para la razón práctica una pérdida de su sentido legislador, incondicionado por sí mismo. La voluntad sólo debe ser determinada por la propia ley. La ética tomista, en camabio, permite conjugar la ley divina con la naturaleza humana sin caer en "extrinsicismo o heteronomía" moral merced a haber arraigado sus concepciones éticas "en un realismo que afirma la naturaleza y la substantividad del hombre"[9].

La persona humana es más ella misma, está más en su ser, cuanto más cerca de Dios se encuentra, porque Dios es su fin, la realidad última que realiza plenamente su naturaleza, es su felicidad, no desligada de la ley moral que presupone, para ser obligatoria, esta inclinación. La ética de fines comprende al hombre total, sin dualismos en los que el hombre mira una parte de sí como algo extraño a su ser, escindido en una lucha por anular toda inclinación que provenga de su misma naturaleza. Por el contrario, en la moral aristotélico-tomista existe una concordancia de los actos libres con la ley que impera sobre ellos, perfecta coordinación de todas las facultades humanas al obrar; la inteligencia y la voluntad, aquélla y ésta con el apetito sensitivo en armónica unidad.

Con la primacía de la contemplación, el hombre reconoce un orden superior en el que se inserta, una naturaleza de la que parte en tensión hacia una perfección ulterior. La actividad práctica descubierta tiene sus raíces en la naturaleza, y el hombre se convierte en deudor de sus exigencias[10].

9. CANALS, F., Actualidad teológica de Sto. Tomás; *Verbo*, (1976), 141-142, p.146.

10. BOFILL, J., op.cit. p.83: "En el fondo de nuestro conocimiento y de nuestro querer se encuentra siempre la Naturaleza".

Aristóteles profundiza en la naturaleza constitutiva del hombre y, sin ir más allá, fundamenta en ella el obrar que sigue a lo que el hombre es, razón por naturaleza. Sto. Tomás, retomando el concepto aristotélico de lo humano, completa su sentido fundamentando su naturaleza en Dios. Por tanto, el ser natural, dotado de entendimiento y voluntad, contemplativo y práctico, no puede dar razón de su ser más que por el ser superior que lo fundamenta. La tensión del ser humano a realizarse por la posesión del bien que anhela, se ejerce por el obrar; la acto se apropia para el ser del bien conocido como perfeccionante, añadiéndose a esta apetencia natural, una inclinación difusiva de bien una vez poseído.

La acto práctica se torna ciega o vacía si no reconoce la naturaleza de la que parte y en la que asienta su obrar, o si no estima el bien al que se dirige en su actividad tendente, en su querer forzosamente objetual, es decir, si no afirma el bien que el ser descubre.

Ambas nociones, ser y bien, han de ser previas a la acto si se quiere que ésta tenga sentido, finalidad.

El bien, motor del obrar en el ser, justifica el querer y, en consecuencia, la acto. El bien apetecido mueve a modo de causa eficiente desarrollando la acto que tiende a alcanzarlo; los principios de la acto son, repitámoslo una vez más, los fines por los cuales se obra. Sin una ordenación natural y previa, no es posible que el hombre quiera, no existe un para qué elegir. Descubrimos subyaciendo en el fondo del querer de cada hombre el orden a un fin no elegible por sí mismo en razón del que se quiere todo lo demás.

Todos los seres tienden al bien con un movimiento proporcionado a su naturaleza; sólo al hombre entre todos ellos, por su

naturaleza racional, le es dado comprender este movimiento al fin que la naturaleza en los otros seres apetece sin conocer. Esta capacidad, concede al hombre una libertad con la que adherirse voluntariamente al fin dispuesto naturalmente. El verdadero bien que el hombre consigue, contribuye a acrecentar la perfección recibida por el ser y actualizada con el obrar, alcanzando su máximo grado en la posesión por el conocimiento y el amor del Bien perfecto, estado de felicidad que así muestra su íntima relación con el bien, al ser la actividad que perfecciona al hombre, pues sólo la inclinación del hombre a un objeto superior puede perfeccionarlo, mientras que la autocontemplación es incapaz de aportar una bondad superior a aquella de la que ya se parte.

El ser humano es, por el de hecho ser, bueno, y en camino de perfección si apetece el Sumo Bien que constituye su propio bien máximo.

Kant sustrae[11] de la noción de felicidad toda idea de perfección ontológica, y anulando su relación con la regla racional a la que se conforma el orden de la perfección, niega el carácter universal y necesario de la felicidad. La ética de fines afirma en razón de la base constitutiva del ser humano un fin último al que el hombre está orientado y en el que halla su felicidad.

11. JANSSENS, E., La morale kantienne et l'eudemonisme, *Annales de L'Institut Supérieur de Philosophie*, Univ. de Louvain, T. IV (1920), p.283.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES

A) *Obras completas*

ARISTÓTELES, *Opera* edidit Academia Regia Borussica; Berlin, 1831-1870.

Vol. I-II. *Aristoteles Graece* ex recog. I. BEKKERI (1831).

Vol. III. *Aristoteles Latine* interpretibus variis (1831).

Vol. IV. *Scholia in Aristotelem* collegit Chr. A. BRANDIS (1836).

Vol. V. *Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta* coll. V. ROSE. -*Scholiorum in Aristotelem supplementum* cur. H. USENER.- *Index Aristotelicus* ed. H. BONITZ (1870).

ARISTOTELES, *Opera omnia graece et Latine*, cum Indice nominum et rerum absolutissimo. Parisiis, edd. FIRMIN-DIDOT et soc.; 5 vol. 1848-1874 (cur. F. DÜBNER, C. BUSSEMAKER, Aem. HEITZ).

THE WORKS OF ARISTOTLE, translated into English under the editorship of J.A. SMITH and W.D. ROSS, 12 vols. Oxford, 1908-1952.

B) *Etica a Nicómaco*

BURNET, J., *The Ethics of Aristotle*; edited with and introduction and notes, Methuen & Co., London 1900.
BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*; Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1980, (varias reimpresiones).
DIRLEIER, F., *Aristoteles Nikomachische Ethik;* Akademie-Verlag, Berlin, 1956.
GAUTHIER, R.A. et JOLIF, J.I., *L.Éthique à Nicomaque*; 4 vol., Paris, Nauwelaerts, 1970[2].
GÓMEZ ROBLEDO, A., *Ética Nicomaquea*; Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.
GRANT, A., *The Ethics of Aristotle*; 2 vol. London, 1857, 1884.[4]
JOACHIM, H.H., *Aristotle. The Nicomachean Ethics*; Oxford, 1851, edited by D.A. Rees.
MARÍAS, J., *Ética a Nicómaco*; Madrid, IEP, 1981[3].
RACKHAM, H., *The Nicomachean Ethics*; London & New York, M.A. The Loeb Classical Library, 1926 (varias reimpresiones).
RAMSAUER, M.; *Aristotelis Ethica Nicomachea*; ed. et com., Leipzig, 1878.
ROSS, W.D., *The works of Aristotle*; vol. IX: The Nicomachean Ethics; Translated into English under the editors hip W.D. Ross, revised by J.O. Urmson, Oxford, Clarendon Press, 1975 reimpr.
SAMARANCH, F., *Ética Nicomaquea, Obras*; Madrid, Aguilar, 1977, 2ª rec.
STEWART, J.A., *Ethics of Aristotle*; 2 vol. Oxford, 1982.
SUSEMIHL, Fr., *Aristotelis Ethica Nicomachea;* Leipzig, Teubner, 1880, 1887[2], 1912[3] curavit O. APELT.
TRICOT, T., *Étique à Nicomaque*; Com. et trad. Paris, J. Vrin, 1979[4].
VOILQUIN, J., *Étique de Nicomaque*, texte et traduction, Paris, Garnier, 1940.

C) *Otras Obras*

Aristotle, *Physique*; Traduction et comm. par O. HAMELIN, Paris, F. Alcan, 1897, reed. 1934.

Aristotelis *De Anima* recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. ROSS, Oxonii, E. Typographeo Clarendoniano, 1984[5].
Aristóteles, *Acerca del alma*; Traducción e introducción por T. CALVO, Madrid, Gredos, 1978.
Aristòtil, *Psicologia* (De l'Ànima i Parva Naturalia); traducció de J. LEITA, Barcelona, Laia, 1981.
Aristotle's *Metaphysics*; A revised text with introduction ad commentary by W.D. ROSS, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1953 reimp.
Aristóteles *Metafísica*; Traducción de V. GARCÍA YEBRA, ed. trilingüe, Madrid, Gredos, 1982[2].
Aristotelis *Ethica Eudemia*; Eudemi Rhodii Ethica. Recognovit F. SUSEMIHL, Lipsiae, B.G. Teubneri, 1884.
The *Politics* of Aristotle; Traduction by W.L. NEWMAN, 4 vol., Oxford, 1887-1902.
Aristote. *Politique;* Texte établi et traduit par J. AUBONNET, 2 vol. Paris, Les Belles Lettres, 1968.
Aristóteles. *Política;* Traducción e introducción por J. MARÍAS, Madrid, IEP, 1983 reimp.
Aristote. *Rhétorique*; Trad. par M. DUFOUR, 2 vol, Paris, Les Belles Lettres, p.1932.
Aristóteles. *Retórica*; Trad. por A. TOVAR, Madrid, IEP, 1971.
Aristotelis. *Fragmenta*; Coll. V. Rose Lipsius, 1886.
Aristotelis. *Fragmenta Selecta*; ed. W.D. ROSS, Oxford, 1955.

2. OTRAS OBRAS

A) *Obras generales sobre Aristóteles*

BRENTANO, F., *Aristóteles*; Tr. M. Sánchez Borrado, Barcelona, Labor, 1943.
BRUN, J., *Aristóteles y el Liceo*; Buenos Aires, EUDEBA, 1970[4].
HAMELIN, O., *Le système d'Aristote*; Paris, F. Alcan, 1920.
JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la Historia de su desarrollo intelectual*; Tr. J. Gaos, México, FCE, 1946.

MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela;* Tr. M. Ayerra, Buenos Aires, EUDEBA, 1972.
ROBIN, L., *Aristote*, Paris, PUF, 1944.
ROLAND-GOSSELIN, M.D., *Aristote*; Paris, Flammarion, 1928.
ROSS, D., *Aristóteles*; Tr. O.N. Guariglia, Buenos Aires, Charcas, 1981.

B) *Comentarios y obras generales sobre la Ética aristotélica.*

BUELA, A., *El Protréptico* de Aristóteles. Interpretación, desarrollo y bibliografía; *Sapientia*, v. XXXIX (1984), p.231-234.
COLLE, G., Les quatre premiers livres de la *Morale à Nicomaque*; *Annales de L'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, (1919), p.179-218.
D'HEROUVILLE, P., et VERNE, H., *Aristote. Étique à Nicomaque*; Livr. II, trad. et com., Paris, F. Alcan, 1910.
ELORDUY, E., Los *Magna Moralia* de Aristóteles; *Emérita*, 7 (1940) p. 6-70.
ETEROVICH, F.H., *Aristotle's Nicomachean Ethics: Commentary and Analysis*; Lanham, M.D. Univ. Press of America, 1980.
FAVRE, J., *La morale d'Aristote*; Paris, F. Alcan, 1889.
FESTUGIÈRE, A.J., Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote; *Revue de Philosophie*, 147 (1959), p.83-96.
GAUTHIER, R.A., *La morale d'Aristote*; Paris, PUF, 1973.
GILLET, M. St., Les Éthiques aristotéliciennes et la critique; *Rev. Thomiste*, v. 12 (1904), p. 298-317.
HAMELIN, O., La Morale d'Aristote; *Rev. de Méthaphysique et de Morale*, 30 (1923), p. 497-507.
HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*; Oxford, Clarendon Press, 1968, Oxford, 1980[2].
LEFEVRE, Ch., Une nouvelle interpretation à l'Éthique à Nicomaque; *Rev. Philosophique de Louvain*, 70 (1972).
LIBRIZZI, C., *La morali di Aristotele*; Padova, Cedam, 1960.
LITZINGER, C.I., *Commentary on the Nicomachean Ethics*; 2 vol. Chicago, Regnery, 1964.
MANSION, A., Autour des Éthiques a tribuées à Aristote; *Rev. Néo-scholastique de Philosophie*, 33 (1931), p.80-107; 216-236; 360-381.

MARGUERITTE, H., Une lacune dans le premier livre de *l'Étique à Nicomaque; Rev. d'histoire de la Philosophie*, (1930), p.176-188.
MARGUERITTE, H., Notes critiques sur le texte de l'*Étique à Eudeme*; *Rev. d'Histoire de la Philosophie*, (1930), p.87-97.
OLLÉ-LAPRUNE, L., *Essai sur la morale d'Aristote*; Paris, Vve. E. Belim et fils ed. 1881, reimpr. 1979 Scientia Verlag Aalen.
RODIER, G., *Éthique à Nicomaque* (Livre X); Paris, Libr. Ch. Delagrave, 1897.
RONDELET, A., *Exposition critique de la morale d'Aristote*; Paris, 1847.
SIWECK, J., *L'Éthique nicomachéenne*; Varsovie, 1934.
S. THOMAE AQUINATIS. *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*; Taurini, Marietti, 1964[3].
VOGEL, C.J., Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*; *Autour d'Aristote*; Mélanges à Mansion, Louvain, 1955, n° 16, 307-324.
WALSH, J.J., *Aristotel's Ethics: Issues and Interpretations;* Belmont, 1969.

C) *Temas específicos*

AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*; Paris, PUF, 1976[4], p.183.
AUBENQUE, P., Théorie et pratique Politique chez Aristote, en *La Politique d'Aristote*, Entretiens sur l'antiquité classique, T.IX, Genève. Fondation Harcht, p.97-115.
AUBENQUE, P., La prudence aristotélicienne porte elle sur la fine ou sur les moyens? (Éth. à Nic. VI, 10, 1142 b 31-33), *Rev. des études grécques*, 78 (1965), p.40-51.
AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*; Tr. Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1981, p.532.
BARNES, J. (ed.), *Articles on Aristotle. Ethics and Politics*; London, Duckworth, p.217.
BREMOND, A., Le dilemme aristotélicienne; *Archives de Philosophie*, X (1933) Cahier II, p.1-155.
CADIOU, R., Aristote et la notion de justice; *Rev. des études grécques*, (1973), p. 224-229.

di CAPELLETTI, A., Ética y Polítca en Aristóteles; *Pensamiento*, 32 (1976), p. 323-328

COULOBARITSIS, L., La philia à l'origin d'une mise en question du bonheur aristotélicienne comme seule fin ultime de l'Éthique; *Annales de L'Institut de philosophie*, 1970, p.25-78.

COULOBARITSIS, L., Le probléme de la proairésis chez Aristote; *Annales de lInstitut de Philosophie*, 1972, p. 7-50.

CREUSEN, J., La βουλεσις dans Aristote; *Le Mussé Belge*, XI (1907), p.193-201.

DÉCARIE, V., *L'objet de la Méthaphysique selon Aristote;* Paris, J. Vrin, 1972[2], Inst. d'études medievals, n°16.

DÉFOURNY, P., L'activité de contemplation dans les Morales d'Aristote; *Bull. de L'Institut Historique Belge de Rome*, XVIII (1937), p. 89-101.

DELABAYS, G., *La notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*, Fribourg, 1946.

D'HEROUVILLE, P,. La vertu et le just milieu; *Revue de Philosophie*, 16 (1910), p. 337-346.

DRYER, D.P., Aristotle's Conception Orthos Logos; *The Monist*, 66, (1983) 1, p. 106-119.

DUDLEY, J., La contemplation humaine selon Aristote; *La Rev. Philosophique de Louvain*, 80 (1982), p. 387-413.

DÜRING, I., Aristotle in the *Protrepticus*; en *Autour d'Aristote*, Récueuil d'études. Louvain, 1955, p. 81-97.

EZQUERRA CALVO, M.A., *Las virtudes intelectuales en Aristóteles y Sto. Tomás*; Universidad de Barcelona, Tesis de licenciatura inédita, 1961.

FARRÉ, L., Fundamentos para una Metafísica de los valores en Aristóteles; *Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, v. II, 1948, p. 735-754.

FESTUGIÈRE, A.J., *Aristote. Le plaisir*, Paris, J. Vrin, 1936. (Eth. à Nic. VII 11-14; X, 1-5).

GAUDRON, E., L'expérience dans la morale aristotélicienne; *Laval Théologique et Philosophique*, v. III (1947), p. 242-261.

GAUTHIER, R.A., *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*; Paris, J. Vrin, Bibl. Thomiste XXVIII, 1951.

GILLET, M., La définition de l'habitude d'après Aristote; *Rev. des Sciences Philos. et Théologiques*, (1907), p. 217-238.

GILLET, M., Les eléments psychologiques du caractère moral d'après Aristote; *Rev. des Sciences Philos. et Théologiques*, (1907), p. 94-98.

GUILLET, M., *Le fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*; Paris, F. Alcan, 1905.

GÓMEZ-LOBO, A., Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles; *Rev. Latinoamericana de Filosofía*, X (1984), n° 2, p. 133-139.

HAGER, F.P., *Ethik und Politik des Aristoteles;* Dormstadt, 1979.

GUARIGLIA, O.N., La voluntad, el Bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles; *Cuadernos de Filosofía*, XIII (1973) 19.

HAIR, H., La définition aristotélicienne du bonheur (*Éthique à Nicomaque*, I); *Rev. de Métaphisique et de Morale*, (1984) 1, p. 33-57.

HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*; Oxford, Clarendon Press, 1968.

IONESCU VUCOL, C., La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas. 2 vol. Madrid, C.S.I.C., 1973.

JERÔME, J., Psychologie aristotélicienne et psychologie contemporaine de la volonté; *Vie Spirituelle*, (1953) Supl. al n° 27 , p. 446-468.

KALINOWSKI, G., La théorie aristotélicienne des habitus intellectuels; *Rev. des Sciences Philos. et Théologiques*, 43, (1959) n° 2 , p. 248-260.

LÉONARD, S.J., *Le bonheur chez Aristote*; Bruxelles, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. T. XLIV, 1948.

LOTTIN, O., Aristote et la connexion des vertus morales en *Autour d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médieval offert à M.A. Mansion, Louvain, 1955, p. 343-364.

MANSION, A., Autour des Éthiques attribués à Aristote; *Rev. Néo-scholastique de Philosophie*, 33 (1931), p. 80-107; 216-236; 360-381.

MANSION, A., L'eudémonisme aristotélicienne et la morale thomiste; *Xenia Thomistica*, I (1925), p. 429-449.

MANSION, A., L'existence d'un fin dernière de l'homme et la morale; *Rev. Néo-scholastique de Philosophie*, 48 (1950), p. 465-477.

MAÑEO MAÑERO, S., Dimensiones y amplia vigencia del principio aristotélico de lo mejor; *Rev. de Filosofía*, XXII (1963), p. 223-252.

MONAN, J.D., La connaisance dans le *Protreptique d'Aristote; Rev . Philosophique de Louvain*, 58 (1960), p. 185-219.

MONCHO PASCUAL, J.R., La unidad de la vida moral según Aristóteles; *Anales del Seminario Metropolitano de Valencia*, T. VIII Fasc. II (1968), p. 5-394.

MONTEMAYOR SALAZAR, J., Felicidad y virtud en la reflexión ética de Aristóteles; *Humanitas*, 21 (1980), p. 29-33.

PHILIPPE, M.D., Nature de l'acte moral de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote; *Revue Thomiste*, 49 (1949), p. 525-541.

PHILIPPE, M.D., La sagesse selon Aristote; *Nova et Vetera*, 1945, p. 325-374.

PHILIPPE, M.D., La nature de l'amitié selon Aristote; *Nova et Vetera*, (1947), p. 338-375.

RAVAISSON, *Essai sur la Métaphisique d'Aristote*; Paris, J. Vrin, 1913.

RIBES MONTANÉ, P., *El principio y la norma de moralidad en Aristóteles*; Barcelona, Fac. de Teología, 1971.

ROBINSON, R., L'acrasie selon Aristote; *Rev. Philosophique*, 145 (1955), p. 261-280.

SAMPAIO FERRAZ, T., La noción aristotélica de justicia; *Atlántida*, VII (1969), p.166-194.

SIWEK, P., *La psychologie morale d'après Aristote*; Paris, F. Alcan, 1930.

TRÉPANIER, E., La *Politique* comme philosophie morale chez Aristote; *Dialogue*, (1963), 2, p. 250-279.

VANIER, J., *Le bonheur principe de la morale d'Aristote*; Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

VERBEKE, G., Thèmes de la morale aristotélique; *Rev. Philosophique de Louvain*, (1963), 61, p. 185-214.

VERBEKE, G., L'ideal de la perfection humaine chez Aristote et l'evolution de sa noétique; *Fontes Ambrosiani*, 25, Miscellanea G. Galbiati, v. I (1951), p. 79-95.

VERBEKE, G., Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote; *Rev. Philosophique de Louvain*, 59 (1961), p. 405-430.

VOGEL, C.J., Aristotele e l'ideale della vita contemplativa; *Giornale di Metafisica*, Anno XVI, (1961), 3-4, p. 450-466.

WEIL, E., L'anthropologie d'Aristote; *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 51 (1946), p. 7-36.

WILES, A.M., Method in the *Nicomachean Ethics*; *The New Scholasticism*, 56 (1982), p. 239-243.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES

A) *Obras completas*

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII p.m. edita. Roma, Ex Typographia Polyglota, S.C. De propaganda fide, 1882, 15 vol.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*; 34 vol., Paris, ed. VIVES, 1871-1880.

B) *Suma Teológica*

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*; DE RUBEIS, BILLUART et aliorum notis selectis ornata, 6 vol., Roma, Marietti, 1939.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*; Ed. I. PECCI, 5 vol., Paris, Lethielleux, 1939[4].

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*; Texto latino de la edición crítica leonina. Trad. y anotaciones por una comisión de

los PP Dominicos presidida por F. BARBADO VIEJO O.P., 16 vol., Madrid, BAC, 1950-1064.

C) *Otras obras*

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles*; Textus Leoninus, Taurini-Romae, Marietti, 1961.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa Contra Gentiles;* Editio Leonina Manualis, Romae, Desclée et Cie-Herber, 1934.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*; dirigida por los pp. L. ROBLES CARCEDO, A. ROBLES SIERRA, Introd. general por el P.J.M. GARGANTA, 2 vol., Madrid, BAC, 1967-1968.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Quodlibetales*; cura et studio P. Fr. RAYMUNDI, M. SPIAZZI, Taurini, Marietti, 1949[8].

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Disputatae et Quaestiones duodecim Quodlibetales*; Ad fidem optimarum editionum diligenter recusae, 4 vol., Editio quarta Taurinensis, Taurini, Marietti, 1924.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* episcopi parisiensis; Editio nova cura R.P. MANDONNET, 4 vol., Paris, P. Lethielleux, 1929-1947.

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*; Ed. A.M. PIRROTTA, Taurini, Marietti, 1936[2].

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*; Editio iam a M.R. Cathala exarata retractur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1964[2].

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio;* Cura et studio P.Fr. RAYMUNDI, M. SPIAZZI, Taurini, Marietti, 1964[3].

SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In Libros Politicorum Aristotelis expositio;* Cura et studio P.Fr. RAYMUNDI, M. SPIAZZI, Taurini, Marietti, 1951.

2. OTRAS OBRAS

A) *Obras generales sobre Santo Tomás de Aquino*

BERNARD, A., *Introduction à la philosophie thomiste;* Avignon, Maison Aubanel Père, 1954.

BRUYNE, E. de, *Saint Thomas d'Aquin*; Paris, Beauchesne, 1928.

GILSON, E., *Le Thomisme*; Paris, J. Vrin, 1922. (El Tomismo; Tr. A. Oteiza, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951).

GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino*; Tr. N. González, Madrid, Aguilar, 1944.

HUGON, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*; Buenos Aires, Poblet, 1946[4], p.327.

MANSER, G.M.M., *La esencia del tomismo*; Tr. V. García Yebra, Madrid, C.S.I.C., 1953[2].

B) *Comentarios y obras generales sobre la ética tomista*

BARRE de la, A., *La morale d'après Saint Thomas et les théologiciens scolastiques*; Paris, Beauchesne, 1911.

FINANCE de, J., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*; Rome, Univ. Grégorienne, 1960[2].

LECLERCQ, J., *La philosophie morales de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*; Louvain, Publ. Univ. 1955.

NOBLE, H.D., *La vie moral d'après Saint Thomas d'Aquin*; Paris, 1923.

SCHWIENTEK, A., La ciencia moral en la doctrina de Santo Tomás de Aquino; *Ciencia Tomista*, 62 (1942), p.146-168.

SERTILLANGES, R.P., *La philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin*; Paris, Aubier-Montaige, 1946.

C) *Temas específicos*

ABBÀ, G., *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino;* Roma, Libr. Ateneo Salesiano, 1983.

CORTINA, J.L., *Elaboración histórica del concepto de sindéresis hasta Santo Tomás de Aquino*; Universidad de Barcelona, Tesis de licenciatura inédita, 1957.

CHARETTE, L., Droit naturel et Droit positive chez Saint Thomas d'Aquin; *Philosophiques*, 8(1981), p.113-130.

FESTUGIÈRE, A.M., La notion de peché présentée par Saint Thomas; *The New Scholasticism*, (1931), p. 332-341.

GARCÍA ALONSO, M.L., Sobre las virtudes morales; *Sapientia*, 35 (1980), p. 455-472.

GARCÍA LÓPEZ, J., La connaturalidad de los hábitos; *Estudios* Filosóficos, 35 (1965), p.25-24.

LAPORTA, J., Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis... chez Saint Thomas d'Aquin; *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du moyen âge*, 48 (1973), p. 37-95.

LECLERCQ, J., La vie contemplative dans Saint Thomas et dans la tradition; *Recherches de Théologie anciénne*, 28 (1961), p. 251-268.

LECLERCQ, J., Note sur la justice; *Rev. Néo-scholastique de Philosophie*, 28 (1926), p.269-283.

LEHU, L., *La raison règle de la moralité d'après Saint Thomas*; Paris, Libr. Lecoffre, J. Gabalda ed. 1930.

LOTTIN, O., L'Intellectualisme de la morale thomiste; *Xenia Thomistica* I, (1925), p. 411-427.

LOTTIN, D., *La valeur des formules de Saint Thomas d'Aquin concernant la loi naturelle*; Mélanges Maréchal, T. II, Paris, 1950.

MARTÍN, G.P., *Introducción al Tratado de la Ley de Santo Tomás de Aquino*; Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1976.

MARTY, F., *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin;* Roma, Press de l'Université Grégorienne, 1962.

MONTAL, E., La solución de la duda moral a la luz de los principios teológicos de Santo Tomás; *Rev. Española de Teología*, 17 (1957), p. 531-555.

NOI, P. de la, *La prudencia en la formación moral a la luz de Santo Tomás*; Santiago de Chile, Pont. Univ. Gregoriana, 1963.

PEGUEROLES, J., Moral de la ley y moral del bien. Kant y Santo Tomás, *Espíritu*, XXXIII (1984), p. 17-26.

ROUSSEAU, F., *La croissance solidaire des droits de l'homme. Un retour aux sources de l'étique.*

SIMONIN, H.D., Autour de la solution thomiste du problème de l'amour; *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 6 (1931), p.174-274.

THIRY, A., Saint Thomas et la morale d'Aristote; *Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Journées Intern.* Paris, Nauwelaerts-Louvain, 1957, p. 229-258.

TURIEL, B., *El hábito-cualidad*; Madrid, Convento de S. Pedro Mártir, 1961.

WOHLMAN, A., Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour; *Revue Thomiste*, 81 (1981), p. 204-234.

I. KANT

1. EDICIONES Y TRADUCCIONES

A) *Obras completas*

KANTS WERKE; Akademie-Textausgabe. Unveränderte photomechanischer Abdruck des Textes der von Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, 11 vol., Berlin, Walter de Gruyter, 1968-1977.

IMMANUEL KANTS WERKE; Herausgegeben von E. CASSIRER, 11 vol., Belin, Verlagt bei B. Cassirer, 1922-1923.

IMMANUEL KANTS SÄMMTLICHE WERKE; ed. G. HARTENSTEIN, 10 v., Leipzig, 1838-1839, 1842^2 (8 v.).

IMMANUEL KANTS WERKE; ed. KIRCHMAN, 10 v., Berlin, 1868 ss.

B) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*

DELBOS, V., *Fondements de la métaphysique des moeurs*; Revue par A. Philonenko, Paris, J. Vrin, 1980.

GARCÍA MORENTE, M., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980^6.

C) *Crítica de la Razón Práctica*

BARNI, J., *Critique de la Raison Pratique précedée des Fondements de la Métaphysique des Moeurs*; Paris, Libr. Ladrange, 1848.
PICAVET, F., *Critique de la Raison Pratique*; Introd. de F. Alquié, Paris, PUF, 1949.
GARCÍA MORENTE, M., y MIÑANA, E., *Crítica de la razón práctica*; Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

D) *Otras obras*

Metaphysik der Sitten; Zweite aufglabe. Heraugegeben und mit Eileinhing sowie einem. Personen-und sachregister versenen von K. VÖRLANDER, Leipzig, Durr'schen, 1907.
Métaphysique des moeurs. Doctrine de la Vertu; Introduction et traduction par A., PHILONENKO, Paris, J. Vrin, 1968.
La Metafísica de las costumbres; Traducción y notas de A. CORTINA ORTS y J. CONILL SANCHO, Madrid, Tecnos, 1989.
Critique de la faculté de juger; Introduction et traduction par A. PHILONENKO, Paris, J. Vrin, 1965.
Crítica del Juicio; Traducción del alemán por M. GARCÍA MORENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
Anthropologie suivi des divers fragments du même auteur relatifs aux rapports du physique et du morale et aux commerce des esperits d'un mode à l'autre; Traduit de l'allemand par J. TISSOT, Paris, Libr, de Ladrange, 1863.
La religion dans les limites de la raison; Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. TREMESAYGUES, Paris, F. Alcan, 1913.
La religión dentro de los límites de la mera razón; traducción, prólogo y notas de F. Martínez Marzoa, Alianza, 1981[2].
Metaphysique Anfangsgrüne der Rechtslehre von Immanuel Kant; Zweyte mit einen Anhange erläuternder Bermerkunger und Zusätze vermehrte Auflage, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1978.

Principios metafísicos de la doctrina del derecho; Trad., prólogo y notas de A. Córdoba, México, Univ. Nacional Autónoma de México, 1978 (1ª reimpr.).

2. OTRAS OBRAS

A) *Obras generales sobre Kant*

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*; Tr. W. Roces, México, FCE, 1978, 3ª reimpr.
DELEUZE, G., *Spinoza, Kant y Nietzsche*; Tr. F. Monge, Barcelona, Labor, 1974.
GOLDMANN, L., *Introducción a la filosofía de Kant*; Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
KÖRNER, S., *Kant*; Tr. I. Zapata Tellechea, Madrid, Alianza, 1977.
GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*; Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
VANCOURT, R., *Kant*; Paris, PUF, 1963.
VANNI ROVIGUI, S., *Introducción al estudio de Kant*; Tr. C. Ceñal, Madrid, Fax, 1948.
VUILLEMIN, J., *L'heritage de Kant*; Paris, Beauchesne.

B) *Comentarios y obras generales sobre la ética kantiana*

ALEU, J., *De Kant a Maréchal*; Barcelona, Herder, 1970.
ALQUIÉ, F., *La morale de Kant;* Paris, C.D.U., 1965.
BARNI, J., *Examen des fondements de la Métaphysique des moeurs et de la Critique de la Raison Pratique*; Paris, Ladrange, 1851.
BOUTROUX, E., *La morale de Kant; Rev. des Cours et des Conférences* 9è. anné (1900-1901); 2on. série, p. 577-588.
CRESSON, A., *La morale de Kant;* Paris, F., Alcan, 1904[2].
DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*; Paris, PUF, 1969[3].

KRÜGER, G., *Critique et morale chez Kant*; Tr. M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1961.
SCHLIPP, P.A., *La ética práctica de Kant*; México, UNAM, 1966.
VIALATOUX, J., *La morale de Kant;* Paris, PUF, 1968.

C) *Temas específicos.*

AUBENQUE, P., La prudence chez Kant; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1975), p.156-182.
COHEN, H., *La fondazione kantiana dell'etica*; Testi, I, Milella Lece, 1983.
DECORTE, M., Le concept de bonne volonté dans la morale kantienne; *Revue Philosophyque*, (1931), p. 190-221.
DELBOS, V., Le kantisme et la science morale; Revue de Métaphysique et de Morale, VIII (1900), p. 135-144.
FOUILLÉE, A., *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporaine*; Paris, F. Alcan, 1905[10].
(El moralismo de Kant y el amoralismo contemporáneo; Tr. G. González, Madrid, Sáez de Jub era Hnos., 1908).
GÓMEZ CAFFARENA, J., Respeto y utopía ¿Dos fuentes de la moral kantiana?; *Pensamiento*, 34 (1978), p.259-276.
GUTIÉRREZ, C.B., La fundamentación de la ética de Kant y la peligrosidad de la terminología de los valores; *Ideas y Valores*, 53-54 (1978), p. 187-195.
HERRERA, J., Reflexiones sobre la ética kantiana; *Duc in altum*, 28 (1963), p. 117-139.
JANSSENS, E., La morale kantienne et l'eudemonisme; *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, Univ. de Louvain, IV (1920), p. 269-294.
LAMBERTINO, A., *Il rigorismo etico in Kant;* Parma, Maccari, 1970[2].
LÓPEZ MARTÍN, A., El estoicismo en el pensamiento kantiano; *Rev. de Filosofía de la Univ. de Costa Rica*, 14 (1976), p. 85-98.
MALIANDI, R., Kant Pre-crítico. Ética; *Stromata*, n° 2, 27 (1971), p. 189-205.
MOREAU, J., Kant et la morale; *Archives de Philosophie*, 25 (1962), p. 163-184.

NANCY, J.L., *L'impératif catégorique*; Paris, Flammarion, 1983.
REBOUL, O., Prescription o proscription. Essai sur le sens du devoir chez Kant; *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 72a (1967).
RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *La fundamentación formal de la ética;* Madrid, Ed. Universidad Complutense, Tesis Doctoral 186/82, 1982.
SARTIAUX, F., *Morale kantienne et morale humaine*; Paris, Hachette, 1917.
SEVILLA SEGURA, S., *Análisis de los imperativos morales en Kant;* Valencia. Univ. de Valencia, Dpto. de H[a] de la Filosofía, 1979.
VLEESCHAUWER, H.J. de, La doctrine du suicide dans l'éthique de Kant; *Kant-Studient*, (1966), p. 251-265.
ZAC, S., Kant, les stoïciens et le christianisme; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1972), p. 137-165.

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

ALCORTA, J.I., *Estudios de Metafísica*; T.I, Universidad de Barcelona, 1954.

San AGUSTÍN, *Obras Completas*; vol. 3, Madrid, BAC, 1982.

BARON, M., Varieties of Ethics of Virtute; *American Phylosophical Quaterly*, 22, (1985), 1, p. 47-53.

San BASILIO de Cesárea, *Homilies sur l'hexaémeron*; Tr. S. Giet, Paris, Cerf, 1950.

BAYET, A., *L'idée de Bien Essai sur le principe de l'art moral rationnel*; Paris, F. Alcen, 1908.

BOFILL i BOFILL, J., *Obra filosófica*; Barcelona, Ariel, 1967.

BROCHARD, V., La Morale ancienne et la Morale Moderne; *Revue Philosophique*, 51 (1901), p. 1-12.

BROCHARD, V., La Moral Éclectique; *Revue Philosophique*, 53 (1902), p. 113-141.

BROCHARD, V., La morale ancièNne et la morale moderne; *Études de Philosophie ancienne et de philosophie moderne*, (1954), p. 489-503.

BROGLIE, L'abée de, *La morale sans Dieu. Ses principes et ses conséquences*; Paris, Libr. edit. Tricon, 1903.

CANALS VIDAL, F., El culto al corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy; *Cristiandad*, I (1970), p. 3-15.

CANALS VIDAL, F., Actualidad teológica de Santo Tomás; *Speiro*, 15 (1976), nº 141-142, p. 127-150.

CANALS VIDAL., F., Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal; *Espíritu*, 25 (1976), p. 121-127.

CARDONA, C., La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral; *Scripta Theologica*, 11: 2 (1879), p. 801-824.

COLOM COSTA, E., *Dios y el obrar humano*, Pamplona, EUNSA, 1976.

CORTINA, A., Fundamentar la moral, *Iglesia viva*, (1982), 102 , p. 605-630.

CORTINA, A., ¿Es posible una fundamentación filosófica de los juicios morales?; *Pensamiento*, 40 (1984), 157, p. 55-76.

San JUAN de la CRUZ, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982.

DEMAN, Th., L'organisation du savoir moral; *Rev. des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 23 (1934), p. 258-280.

DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC, 1969[4].

DUNAN, Ch., Les principes de la Morale; *Revue Philosophique*, 51 (1901), p. 253-279; 360-384, 594-624.

FINANCE, J. de, Las dos formas del obrar y su raíz metafísica; *Sapientia*, 34, (1979), 131-132, p. 9-36.

FINANCE, J. de, *El conocimiento del ser*; Tr. S. Caballero, Madrid, Credos, 1971.

FORMENT GIRALT, E., *Persona y modo substancial*; Barcelona, PPU, 1983.

FOUILLÉE, A., *Critique des systemes de morale contemporains*; Paris, F. Alcan, 1912[6].

FOUILLÉE, P., *La volonté*; Paris, PUF, 1965[8].

GARRIGOU-LAGRANCE, R., *El realismo del principio de finalidad*; Tr. J. Ferrandis, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1947.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*; Madrid, Gredos, 1979[2].

GONZÁLEZ F. CORDERO, F., El destino del hombre en el universo; Communicationes, *IV Congressus Thomistici internationalis, 1955*, Bibl. Pontificiae Academiae Romanae, S. Thomae Aquinatis, v. I, p. 489-498.

GREDT, I., *Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae*; v.II, Barcelona, Herder, 1951[9].

HAMAIN, L., Morale chrétienne et réalités terrestres; *Recherches de Théologie anciéenne*, 35 (1968), p. 134-176; 260-290.

HEIMSOETH, H., *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*; Tr. J. Gaos, Madrid, revista de Occidente, 1960[3].

HINTIKKA, J., Razón práctica versus razón teórica: un legado ambiguo; *Teorema*, VI/2 (1976), p.213-248.

IAMMARRONE, L., Il fondamento metafisico della legge naturale; *Renovatio*, 4 (1983), p. 545-569.

JÉRÔME, A.J., La volonté dans la philosophie antique; *Laval Théologique et Philosophique*, VII (1951), p. 249-261.

JOLIVET, R., *Pensée grecque et pensée chrétienne*; Paris, J. Vrin, 1955.

JOLIVET, R., *Les activités de l'homme et la sagesse;* Lyon, E. Vitte, et., 1963.

JOLY, R., Le thème des genres de vie dans l'antiquité classique; *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 51, (1948), 3, p. 105-127.

KALINOWSKI, G., La Razón práctica, sus conceptos, juicios y razonamientos; *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (1977), 17, p. 201-216.

LE SENNE, R., *Traité de Morale Génerale*; Paris, PUF, 1967[5].

LECLERCQ, J., *Las grandes líneas de la filosofía moral*; Tr. J. Pérez Riesco, Marid, Gredos, 1977, 1a. reimpr.

LÓPEZ ARANGUREN, J.L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1981[7].

LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*; T. III$_1$. Problèmes de Morale, Louvain, Gembloux, Duculot, 1949.

LOTZ, J.B., *La experiencia trascendental*; Tr. I.L. Zubizarreta, Madrid, BAC, 1982.

MARITAIN, J., L'obligation morale; *Revue Thomiste*, 49 (1949), p. 508-522.

MARITAIN, J., *Las nociones preliminares de la filosofía moral;* T.R. M. Bergadá, Buenos Aires, Club de Lectores, 1965.

MARITAIN, J., *La philosophie morale;* Paris, Gallimard, 1970.

ORLANDIS, R., El último fin del hombre en Santo Tomás; *Manresa*, (1933), p. 1-20.

PENCE, G.E., Recent Work on Virtutes; *American Philosophical Quaterly*, 21, (1984), 4, p. 281-298.

PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*; Tr. V.V.A.A., Madrid, Rialp, 1980[2].
PREVOSTI, A., *La Física d'Aristòtil*; Barcelona, PPU, 1984.
RAEYMAEKER, L. de, Le sens et le fondement de l'obligation morale; *Rev. Philosophique de Louvain*, 59 (1961), p. 76-91.
REINER, H., *Vieja y nueva ética*; Tr. L.G[a] San Miguel, Madrid, revista de Occidente, 1964.
RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética*; Pamplona, EUNSA, 1982.
ROLAND-GOSSELIN, M.D., Le désir de bonheur et l'existence de Dieu; *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, (1924), p. 164.
ROQUER VILARRASA, R., *Lecciones de ética*; Barcelona, Bastinos, 1934.
ROSS, W.D., *Fundamentos de ética*; Tr., D. Rivero y A. Pirk, Buenos Aires, EUDEBA, 1972.
ROWE, Ch., *Introducción a la ética griega;* Tr. F. González Aramburo, México, FCE, 1979.
RUBERT y CANDAU, J.M., *Fundamento constitutivo de la moral*; Madrid, Verdad y Vida, 1956.
SAVATER, F., La ética trágica; *Iglesia viva*, (1982), 102, p. 60-604.
SCHOPENHAUER, A., *Le fondement de la Morale*; Tr. A. Burdeau, Paris, F. Alcan, 1925[11].
SÉNECA, *De vita beata*; Texte latin, introd. et notes par D. Delaunay, Paris, Machette, 1882. (Sobre la felicidad; Ic. J. Marías, Madrid, Alianza, 1983[3]).
SERTILLANGES, A.D., La Morale Ancienne et la Morale Moderne; *Revue Philosophique*, 51 (1901), p. 280-292.
SERTILLANGES, A.D., Les bases de la Morale et les récents discussions; *Revue de Philosophie*, 3 (1902-1903), p. 1-23; 138-171; 305-333.
SIMON, M.Y., Réflexions su la conaissance pratique; *Revue de Philosophie*, (1932), 5, p. 449-473.
SIMON, R., *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*; Pais, Seuil, 1974.
SIMON, R., *Moral*; Tr. M. Kirschner, Barcelona, Herder, 1981[4].
SOURIAU, M., *La fonction pratique de la finalité;* Paris, F. Alcan, 1925.

STEINBÜCHEL, Th., *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*; Tr. v. I, M. Garrido; v. II, J. Pérez, Madrid, Gredos, 1959/60.
UTZ, A., *Approches d'une philosophie morale;* Tr. J. Dinh-thuc, Paris, Beauchesne, 1972.

ÍNDICE DE CITAS

1. ARISTÓTELES

Ética a Nicómaco

			Páginas
I,	1,	1094a 1-3	26, 35
	2,	1094a 18-22	52
	7,	1097b 2-5	182
	7,	1098a 7-8	180
	7,	1098a 13-18	180
	8,	1099a 1-4	148
	8,	1099a 11-12	174
	13,	1102a 4-5	181
	13,	1103a 4-5	159
	13,	1103a 10	145
II,	1,	1103a 24-26	172
	1,	1103b 21-22	153
	1,	1103b 23	173
	2,	1104a 32-1104b 4	175
	3,	1104b 4-5	174
	5,	1105b 21-23	138
	6,	1106a 14-15	147
	6,	1106b 35-1107a 2	135
	8,	1108b 11-15	157

			Páginas
III.	1,	1110a 1-2	189
	1,	1111a 4-6	216
	1,	1111a 22-24	188
	3,	1112b 15-20	209
	4,	1113a 22-23	104, 196
	5,	1114a 32	229
V.	1,	1130a 13-14	248
	2,	1130b 31-33	246
	2,	1130b 34-1131a 1	245
VI.	1,	1139a 4	242
	2,	1139b 12-14	161
	3,	1139b 32	163
	3,	1144b 31-1145a 6	231
	4,	1140a 16-17	26
	5,	1140b 6-7	26
	5,	1140b 20-21	225
	6,	1141a 7	162
	7,	1141a 16-17	163
	7,	1141b 8-9	226
	7,	1141b 14-15	227
	9,	1142b 11-12	234
	9,	1142b 21-23	237
	9,	1142b 31-33	211
	10,	1143a 23-24	35
	11,	1143b 10-13	233
	12,	1144a 6-7	225
	12,	1144a 7-8	229
	13,	1144b 23-24	177
	13,	1145a 6-9	29
VII,	8,	1151a 14-15	157
	8,	1151a 18-19	228
VIII,	1,	1155a 3-4	253
	3,	1156a 11-12	250
	3,	1156b 7-13	251

			Páginas
	3,	1156b 13-15	253
	5,	1157b 24-27	252
	5,	1157b 32	252
IX,	4,	1166a 15	251
X,	4,	1174b 32-34	221
	4,	1175b 8-9	221
	7,	1177a 19 ss.	28
	7,	1177b 19-21	27
	7,	1178a 5-6	28
	7,	1178a 5-8	28

Ética a Eudemo

I,	7,	1217a 20-40	56
	8,	1218b 18-19	48

Política

I,	2,	1252b 34-1254a 1	49
IV,	3,	1325b 16-21	29
	4,	1326a 30-31	68
	13,	1332a 22-25	175
	13,	1332a 38-40	174

Metafísica

I,	2,	981b	162
II,	2,	994b	46
IX,	8,	1050a	49

De Anima

III,	10,	433a 13-14	100
	10,	433a 23	103

Páginas

10, 433a 25-26 105
10, 433b 13-18 106

Categorías

8, 8b 140

2. SANTO TOMAS DE AQUINO

Suma Teológica

I, q.2, a.1, ad.1 62
q.5, a.1 34
q.5, a.3 34
q.5, a.4 36
q.5, a.5 ..... 44, 45
q.5, a.6 38
q.5, a.6, ad 38
q.5, a.6, ad.2 ..... 40, 52
q.12, a.1 111
q.19, a.2 108
q.59, a.3, ad.2 98
q.79, a.11 100

I-II Prologus 54

q.1, a.1 ..... 49, 54, 85, 187
q.1, a.2 ..... 47, 50
q.1, a.2, ad.3 126
q.1, a.6, ad.3 55
q.2, a.2, ad.1 182
q.2, a.7 ..... 62, 64
q.3, a.4 59
q.3, a.5 ..... 64, 65
q.5, a.8 62
q.6, a.5, ad.1 191
q.6, a.6 194

Páginas

q.6, a.13 57
q.8, a.2 108
q.9, a.1 202
q.9, a.1, ad.2 123
q.9, a.1, ad.3 203
q.11, a.3 204
q.13, a.5, ad.1 209
q.14, a.5 210
q.14, a.6 211
q.15, a.2 212
q.17, a.1 128
q.17, a.2 213
q.17, a.4, ad.1 206
q.18, a.1 214
q.18, a.6 218
q.18, a.8 215
q.19, a.3 ..... 118, 176, 219
q.25, a.2 138
q.25, a.4 138
q.26, a.3 134
q.27, a.1 135
a.27, a.2, ad.2 136
q.33, a.4 221
q.49, a.2 140
q.49, a.4 140
q.50, a.5 141
q.57, a.2 ..... 161, 162, 163
q.57, a.2, ad.2 165
q.58, a.2 ..... 159, 214
q.58, a.4 ..... 171, 228
q.58, a.5 86
q.58, a.5, ad.3 171
q.58, a.8 166
q.59, a.5 167
q.66, a.3, ad.3 ..... 178, 230
q.67, a.1 167

		Páginas
	q.68, a.8	159
	q.80, a.1	106, 198, 200
	q.85, a.4	44
	q.90, a.1	67, 82
	q.90, a.4	67
	q.91, a.3	70, 72
	q.91, a.3, ad.3	68, 101
	q.93, a.1	68, 69
	q.94, a.2	70, 71
	q.94, a.4	71
	q.99, a.2, ad.2	244
II-II,	q.26, a.2	261
	q.26, a.3, ad.3	260
	q.47, a.6	178
	q.47, a.6, ad.3	179, 230
	q.47, a.13, ad.2	228
	q.49, a.2	233
	q.49, a.4	234
	q.49, a.8	235
	q.50, a.1	236
	q.58, a.6, ad.4	247
	q.58, a.9	245
	q.58, a.12	242
	q.59, a.1	242
	q.83, a.3, ad.3	127
	q.114, a.2	254
	q.122, a.2	244

Suma contra los gentiles

I,	37	33
II,	48	124
III,	9	117, 118
	26	60, 123, 127
	28	242
	115	92, 244
	116	119

Q.D. De Veritate

		Páginas
	q.16, a.1	85
	q.17, a.2	223
	q.21, a.6	37, 44, 45
	q.22, a.5	112
	q.22, a.5, ad.1	57
	q.22, a.5, ad.3	106
	q.22, a.6	113-114, 207
	q.22, a.7	57
	q.22, a.9	198
	q.22, a.13	109, 123, 204
	q.22, a.14	205
	q.22, a.1, ad.3	201
	q.22, a.1	103, 104, 105

Q.D. De Virtutibus in Communi

q. unica,	a.4	132, 177, 184
	a.5, ad.2	123
	a.5, ad.5	254
	a.5, ad.8	64
	a.7	149, 160, 161
	a.8	173
	a.9	166
	a.13, ad.17	154

Q.D. De Malo

q.2, a.4	176, 215
q.2, a.5	216
q.3, a.8	192, 193
q.6, a.unicus	107, 200
q.14, a.2, ad.8	86

Q.D. De Virtutibus Cardenalibus

q. unica,	a.2	147

Q.D. De Potentia

		Páginas
	q.1, a.5	111

In decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio

L.II,	1.6, 307	147
L.III,	1.1, 387	189
L.III,	1.1, 391	195
L.III,	1.4, 427	196
L.V,	1.2, 1131	47
L.IX,	1.9, 1869-1873	251

Scriptum Super Libros Sententiarum

I,	d.1, q.1, a.2	213
II,	d.15, q.1, a.3	200, 207
	d.24, q.1, a.3, ad.3	197
	d.24, q.2, a.4	223, 224
	d.25, q.1, a.2	110, 188, 208
	d.35, q.1, a.3	205
	d.36, q.1, a.5	215
	d.38, q.1, a.4, ad.1	206
	d.39, q.1, a.1, ad.4	193
III,	d.23, q.1, a.3, Sol. II	167
	d.23, q.1, a.4, Sol. I	149
	d.23, q.2, a.3, Sol. II	100
	d.23, q.1, a.4, Sol. II, ad.3	230
	d.27, q.1, a.2, ad.3	138
	d.27, q.2, a.1	258
	d.27, q.2, a.1, ad.7	258
	d.27, q.2, a.3. ad.4	259
	d.33, q.1, a.1, Sol. II	128
	d.33, q.1, a.2, Sol. I	172
	d.33, q.1, a.3, Sol. I	155
	d.33, q.1, a.1, Sol. III	170
	d.33, q.2, a.3	178, 179

		Páginas
	d.33, q.2, a.3, Sol. II	100
	d.33, q.3, a.1, Sol. I	234
	d.33, q.3, a.1, Sol. IV	234
	d.37, q.1, a.1	135

In Peri Hermeneias

L.I.,	1.14, 24 103	115

In De Anima

L.III,	1.14, 812 87	100-101

3. KANT

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres

Gr., AK,	p.389	129
	p.393	59, 120, 222
	p.394	120, 222
	p.396	120, 131
	p.399-400	217
	p.401	91, 122
	p.402	238
	p.404	21
	p.408	75
	p.412	130
	p.414	73, 131
	p.416	73, 238
	p.421	77, 78
	p.424	79
	p.426	88
	p.427	48, 80
	p.429	80, 84
	p.432	117
	p.436	77, 88, 120
	p.436-437	78

		Páginas
	p.437	109, 120
	p.439	80
	p.444	83, 115, 120, 222
	p.447	94, 116
	p.459	94, 125
	p.461	102

Crítica de la razón práctica

KpV, AK,	p.22	58
	p.25	65, 87
	p.28	76
	p.31	74, 87
	p.33	74
	p.43	78, 83, 102
	p.59	41
	p.60	42
	p.64	43
	p.69	224
	p.73	251
	p.82	90, 91
	p.87	74
	p.128	89
	p.162	84

Metafísica de las costumbres

MS, AK,	p.213	104
	p.213-214	95
	p.216	76
	p.385	48
	p.377	182, 183, 184
	p.385	48
	p.386	92, 183
	p.397	151
	p.406	184
	p.409	150, 151

		Páginas
	p.439	158
	p.449	255, 256, 257
	p.452	256
	p.469	255
	p.471	255, 256
	p.472	256

Antropología

Antropologie,	AK, p.321	59

Crítica del Juicio

CJ,AK,	p.460	265

La religión dentro de los límites de la mera razón

Religion,	Ak, p.34	49